

**GOLDZIHHER IGNÁC**

**AZ ARABOK ÉS AZ ISZLÁM**

**THE ARABS AND ISLAM**

**II.**



**BUDAPEST · 1995**





# **AZ ARABOK ÉS AZ ISZLÁM**

## **THE ARABS AND ISLAM**

### **II.**

**BUDAPEST ORIENTAL REPRINTS**

**SERIES**

**A 8**

**EDITORS: E. SCHÜTZ - É. APOR**

**GOLDZIHHER IGNÁC**

# **AZ ARABOK ÉS AZ ISZLÁM**

*Válogatott tanulmányok*

## **THE ARABS AND ISLAM**

*Selected Studies*

**II.**



**BUDAPEST · 1995**

Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára – Kőrösi Csoma Társaság  
Library of the Hungarian Academy of Sciences – Csoma de Kőrös Society

Szerkesztette / Edited by

Ormos István

Támogatóink:

Sponsored by

a Komacu Csikó Alapítvány,  
a Magyar Könyv Alapítvány,  
a Soros Alapítvány.

the Komatsu Chiko Foundation,  
the Hungarian Book Foundation,  
the Soros Foundation.

ISSN 0139–4614  
ISBN 963 7302 90 5  
ISBN 963 7302 92 1 (összkiadás)



## A II. kötet tartalma

<i>A pogány arabok költészetének hagyománya.</i> Budapest, 1892, 69 p. (MTA Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, XVI. köt., 2. sz.) [Heller 158].	529
<i>Rainer főherczeg papyrus-gyűjteménye.</i> In: Budapesti Szemle 78 (1894) 1–20. [Heller 168].	599
<i>Muhammedán propaganda Amerikában.</i> In: Budapesti Szemle 80 (1894) 45–60. [Heller 169].	619
<i>A történetírás az arab irodalomban.</i> Budapest, 1895, 49 p. [Heller 179].	635
<i>Az arab nyelvjárások legújabb irodalma.</i> In: Nyelvtudományi Közlemények 25 (1895) 90–96. [Heller 182].	682
<i>A mahdi országából.</i> In: Budapesti Szemle 88 (1896) 161–194. [Heller 188].	689
<i>Az egyiptomi iszlám.</i> In: <i>Egyiptom. Tanulmánykönyv.</i> Szerk. Körösi László. Budapest, 1899, 253–273. [Heller 212].	723
<i>Az iszlám az Omajjádok bukásáig.</i> In: <i>Nagy Képes Világtörténet</i> , IV. Budapest, 1900, 581–678. [Heller 220].	745
<i>A buddhismus hatása az iszlámra.</i> Budapest, 1902, 44 p. (Előadások Körösi Csoma Sándor emlékezetére, II.) [Heller 242].	861
<i>Arabok.</i> In: <i>Egyetemes Irodalomtörténet</i> , I. Szerk. Heinrich Gusztáv. Budapest, 1903, 245–328. [Heller 246].	905
<i>Emlékezés Gróf Kuun Géza tiszt. és igazgató tag fölött.</i> Budapest, 1907, 33 p. (A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek, XIII. köt., 4.sz.) [Heller 276].	997
<i>Uri János.</i> Budapest, 1908, 16 p. (MTA Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, XX. köt., 7. sz.) [Heller 291].	1031

<i>Adrien C. Barbier de Meynard és Michael Jan de Goeje külső tagok emlékezete.</i> Budapest, 1909, 17 p. (A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszéd, XIV. köt., 7. sz.) [Heller 299]. . . . .	1047
<i>A koránmagyarítás különféle irányairól.</i> Budapest, 1912, 24 p. (Előadások Kőrösi Csoma Sándor emlékezetére) [Heller 324]. . . . .	1067

## Contents of Volume II

<i>The Tradition of the Poetry of the Heathen Arabs.</i> Budapest, 1892, 69 p. (Hungarian Academy of Sciences. Papers in Linguistics and Moral Sciences, Vol. XVI, No. 2.) [No. 158 Heller].	529
<i>The Collection of Papyri of Archduke Rainer.</i> In: Budapest Review 78 (1894) 1–20. [No. 168 Heller].	599
<i>Muhammadan Propaganda in America.</i> In: Budapest Review 80 (1894) 45–60. [No. 169 Heller].	619
<i>Historiography in Arabic Literature.</i> Budapest, 1895, 49 p. [No. 179 Heller].	635
<i>The Latest Literature on Arabic Dialects.</i> In: Contributions to Linguistics 25 (1895) 90–96. [No. 182 Heller].	682
<i>From the Country of the Mahdi.</i> In: Budapest Review 88 (1896) 161–194. [No. 188 Heller].	689
<i>Egyptian Islam.</i> In: <i>Egypt. A Volume of Essays and Studies.</i> Ed. László Kőrösi. Budapest, 1899, 253–273. [No. 212 Heller].	723
<i>Islam up to the Fall of the Umayyads.</i> In: <i>The Large Illustrated History of the World, Vol. IV.</i> Budapest, 1900, 581–678. [No. 220 Heller].	745
<i>The Influence of Buddhism upon Islam.</i> Budapest, 1902, 44 p. (Lectures in Memory of Alexander Csoma de Kőrös, No. II.) [No. 242 Heller].	861
<i>The Arabs.</i> In: <i>Universal History of Literature, Vol. I.</i> Ed. Gusztáv Heinrich. Budapest, 1903, 245–328. [No. 246 Heller].	905
<i>Commemorative Address in Memory of Count Géza Kuun, Honorary Member and Member of the Board of Directors.</i> Budapest, 1907, 33 p. (Commemorative Addresses Delivered in Memory of Deceased Members of the Hungarian Academy of Sciences, Vol. XIII, No. 4.) [No. 276 Heller].	997

<i>János Uri</i> . Budapest, 1908, 16 p. (Hungarian Academy of Sciences. Papers in Linguistics and Moral Sciences, Vol. XX, No. 7.) [No. 291 Heller]. . . . .	1031
<i>In Memory of the External Members Adrien C. Barbier de Meynard and Michael Jan de Goeje</i> . Budapest, 1909, 17 p. (Commemorative Addresses Delivered in Memory of Deceased Members of the Hungarian Academy Sciences, Vol. XIV, No. 7.) [No. 299 Heller]. . . . .	1047
<i>The Various Trends in Quranic Exegesis</i> . Budapest, 1912, 24 p. (Lectures in Memory of Alexander Csoma de Kőrös) [No. 324 Heller]. . . . .	1067



A POGÁNY ARABOK  
KÖLTÉSZETÉNEK HAGYOMÁNYA.

SZÉKFOGLALÓ ÉRTEKEZÉS.

GOLDZIHÉR IGNÁCZ

R. TAGTÓL.

BUDAPEST.

1893.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

# A pogány arabok költészetének hagyománya.

Székfoglaló értekezés.

(Olvastatott a M. T. Akadémia 1892. évi október 24-én tartott ülésében.)

Midőn e Tudós Társaság szabályainak engedelmeskedve azt a helyet készülök elfoglalni, melyet elfoglalhatni a legdiszesebb kitüntetés, mely tudományos társadalmunkban magyar írók érhet, mélyen érzett hálámnak adok kifejezést azon elismerésért, melylyel a tekintetes Akadémia elnőző ítélete írói pályám csekély eredményeit immár ismételten kitüntette.

S ez őszinte hálám a kegyelet mély érzésével párosul.

Akadémiánk alkotmánya az üresedésben lévő helyek betöltése alkalmával az újonnan választott tag számára nem jelöli meg, egyéb akadémiai módjára, azon *elődnek* helyét, a kit pótolni az új tag hivatva van. S ha ez nem így van, mélyen érzem, tekintetes Akadémia, nem léphetek ez alkalommal Önök elé, hogy az I. osztály tavaly elárvult két székének valamelyikét elfoglaljam, — melyek közül az egyikben az a felejtethetlen emlékü tagtársunk ült, *Hunfalvy Pál*, ki ideális életével, gazdag munkásságának irányával és tartalmával, itt e hazában éppen úgy, mint határainkon túl, a magyar tudós eszményképét mutatta be mindnyájunk szeme előtt; — a másikat azon férfiú foglalta el, *Ballagi Mór*, kinnek kedves emlékét lelkem hálás kegyelete fogja kísérni életem végeig. Ifjú deák éveim óta kezdő tanulmányaim pártfogója, majd tudományos törekvéseimben buzdító volt, ki szerető részvétellel erősítette akadályokba ütköző akaratomat, tehetségemet felülmuló szándékaimat.

E fényes, egyéni és hazafiúi kegyeletet s hálát egyaránt ébresztő nevek emléke buzdítóul fog szolgálhatni nekem is azon

ismételt fogadalmam teljesítésében, hogy becsületes munkássággal azon tudomány haladására akarok közreműködni, melynek csekély napszámosságul szegődtem kora ifjúságom óta.

Azóta, hogy első ízben foglalhattam helyet ez Akadémiában, életem körülményei mindinkább arra késztettek, hogy tágas szaktudományom szorosan körülírt részére központosítsam irodalmi munkám azon körét, melyben e tudomány fejlesztéséhez hozzájárulni kívántam. Nehány év óta teljességgel az iszlám irodalmára, történetére és intézményeire kell szorítkoznom, valamint azon hatás tanulmányozására, melyet az iszlám uralkodó eszméinek más eszmekörökkel való békés érintkezése vagy ellenséges összekocczanása előidézett. E hatás legelső eredménye azon tünetekben nyilvánul, melyeket az iszlám befolyása alatt a pogány arabok szelleme és erkölce felmutat. Az ezzel kapcsolatos, bonyodalmas művelődéstörténeti kérdések tanulmányozása tágas irodalomtörténeti alapvetést kíván.

E körből valók azon fejtegetések is, melyeket jelen székfoglalásom alkalmából előterjeszteni kívánok.

\* \* \*

## I.

Az arab nép művelődésének fejlődését a világtörténelem egy nevezetes eseménye osztja ketté: az iszlám keletkezése és terjedése.

Az ezt megelőző évezredekét a mohammedánok módjára *Al-dsáhilijjának* nevezzük. E szót helytelenül *a tudatlanság korszakának* szokták értelmezni; helyesebben *a barbárság idejének* fogjuk nevezni.

A mennyire alaposan vagyunk most tájékozva az arabok művelődése állapotai körül az iszlám korszakában, tehát a VII. század óta, épp oly hiányos és bizonytalan ismeretekkel rendelkezünk a pogányság korszakára, a dsáhilijjára nézve. A művelődéstörténet e részének legközelebbi feladatai közé tartozik, a felforgó hézagokat a történelmi kritika előtt megállítható ismeretekkel kitölteni. S erre nézve több oldalról igen nevezetes kísérletek in-



dultak meg,\*) melyeknek folytatása nemcsak e tudományszak speciális körére, hanem az emberiség általános történelmére nézve is fontos eredményekkel kecsegtet.

Minden helytelen általánosítás kikerülése végett azonban már jó eleve is különbséget kell tennünk az arabság különféle rétegei között. Más szempont alá esik a *déli* arabság, melynek történetéről az úgynevezett *sábai feliratok* adnak hírt; más alá tartoztak az *éjszaki* kis arab államok, — hogy csak a Mezopotámiában fennállott hírai és az Éjszaksziriában virágzott palmyrai, úgynevezett gasszanida államot említsem. Ezek persa és görög befolyás alatt egészen más fejlődésnek indultak, egészen más művelődési állapotokat mutatnak fel, mint az arabság azon része, mely az arab félszigetet éjszakra a sziriai sivatagig elfoglalja: az úgynevezett *középső arabok*. Közöttük is különbséget kell tenni a művelődéstörténetnek, a szerint a mint a sivatagban tanyázó sátras *beduinokról*, vagy pedig a városokat s falvakat lakó *kereskedő* vagy *földművelő* népről van szó.

Az arabság e része az, melyet mi is szem előtt tartunk, midőn a következő fejtegetésekben a *pogány arabok költészeti hagyományát* teszszük kritikai megfigyelés tárgyává.

Ha pusztán az irodalomból indulunk ki, azt mondhatnók, hogy a költészet csakis a középső arabok között virágzott. Legáltalább csakis e körből maradtak fenn a költők nevei s versei. Sem a nagy műveltségű sábaiaktól, sem pedig az éjszaki arabok köréből nem bírunk költészeti emlékeket. De nincsen azért okunk föltételezni, hogy a középső arabokkal összehasonlítva sokkal tartalmasabb és magasabb szellemi élettel bíró éjszaki és déli törzsek között a múzsának ne ébredtek volna tanítványai.

A középső arabság iszlám-előtti műveltségének tanulmányozására azon sovány adatokon kívül, melyeket reájok nézve latin és görög nyelven írott forrásokból merithetünk, legjutalmazóbb forrásul kínálkozik az a nagy költői irodalom, mely ez időkből reánk maradt.

Szaktudományunk viszonya ez irodalomhoz a legutolsó időben lényeges változást mutat. Míg régiebben magoknak az arab

---

\*) Erről bővebben szólok cikkemben: *Arabia régi történetéről*, Budapesti Szemle LXIV. kötet 102. és következő lapjain.

tudósoknak módjára, csakis a régi klasszikus nyelvhasználat kutatására szolgált segédeszközül, addig most e mellett főkép még a történelem, különösen pedig a kultúrtörténet, szolgálatába helyeztük a sivatag műzsájának termékeit és a velök kapcsolatos hagyományt.

A nem rég lefolyt kilenczedik orientalista-kongresszus egyik elnöke, *William Robertson-Smith* 1883-ban csupán csak ily forrásokból remek módon rekonstruálta a pogány arabok házassági és családjogi viszonyait *«Rokonság és házasság a régi araboknál»* című könyvében, mely a cambridge-i egyetem kiadványainak egyik dísze. Az arab régiségre nézve kiderített eredményeivel nem csekély támaszt nyújtott azon elméletnek, melyet *Mac Lennan* az ősi család alkotmányára nézve megállapított.

Már ez egy példából is látható, hogy mily nagy fontosságú a régi arab költészeti hagyomány tanulmánya az általános művelődéstörténetre nézve: egy primitív nép realisticus költészete, mely távol a köznapiság tényeinek eszményítésétől, lépten-nyomon az élet valóságos viszonyaira vonatkozik; költészet azontúl, melyben a satira a legkiválóbb helyek egyikét foglalja el, úgy hogy minduntalan mintegy keresetlenül kínálkozik alkalma arra, hogy a gúny és gáncs tárgyát képező körök szokásaiba és viselt dolgaiba ártsa magát és fölfedje előttünk azokat a mozzanatokot is, melyeket magának a törzsenek költője, a világért sem őrizett volna meg számunkra.

De ily anyag történelmi forrácul való felhasználásának megvannak a maga nehézségei is. Mind philologus, mind történész méltányolni fogja azon megjegyzésem jogosságát, hogy a kritikai kérdések egész sorát kell tisztára elintéznünk, mielőtt ily forrás felhasználása, ily alapon való építés mellett tudományos biztosságban érezhetjük magunkat. S a mi esetünkben hatványozott mértékben forognak fenn ez aggodalmak. Az alábbi fejezetekben bővebben ki fogjuk fejteni azon körülményeket, melyek a régi arab költészet azon alakját, melyben azt most a kéziratokból kiadhatjuk és tanulmányozhatjuk, sok tekintetben azon gyanúnak teszik ki, hogy nem képviselik mindig a régiség eredeti, hamisítatlan, teljesen megbízható hagyományát.

Ha tehát bárki a régi arab kultúra mozzanatait a költészet tanúságaiból kívánja önállóan tanulmányozni, ki nem kerülheti,

hogy a pogány költészeti hagyomány történetét, keletkezését, tenyésztését, elfajulását és azon visszahatást, melyet különösen a hamisítások gyártásában nyilvánuló elfajulás előidézett, annak fejlődő mozzanatai szerint megismerje.

S itt szükséges, hogy tanulmányunk *a pogány arab költészet legelső kezdeteire* nyúljon vissza.

## II.

Az arab hagyomány nem igen sok adatot ad rendelkezésünkre a pogány költészet *legelső* kezdeteire és a költők állására nézve az ősi társadalomban. Az iszlám teljesen megszakította a régi viszonyok folytonosságát és ennél fogva csakhamar eltűntek a régi idők hiteles emlékei. Az őskor homályából csak azon mozzanatok emelkednek ki, melyek a pogányságnak vallásos szempontból közömbös *társadalmi* körülményeivel állnak kapcsolatban. A *vallásos* felfogással többé kevésbé kapcsolatos részleteket csak nagy hajjal rekonstruálhatjuk.

Ily helyzetben vagyunk a költészet kezdeteivel is. A költők hivatása és működésük természetének meghatározására nézve ennél fogva azon *műszók* régi értelmének megismerésére is utalva vagyunk, melyek a régi időkben az iszlámba s átöröklődtek. Abból, hogy mily *nevekkel* jelölték a költőt és a költeményeket, némi valószínűséggel vonhatunk következtetéseket arra nézve is, hogy mi volt a költőnek *hivatása*, miből állott működése és feladata a pogány őskorban.

De mindenesetre itt nyomban hozzátehetem, hogy ez etymologiai következtetések, mint minden más téren is, bár erős segítséget nyújthatnak a præhistoricus művelődési állapotok kimutatásában, mindamellett nem jogosítanak fel a biztos állítások kockáztatására, addig, míg a puszta szóknál tartalmasabb adatokkal nem támogathatjuk azt a tanulságot, melyet az ősi műveltségi viszonyokra nézve nyújtanak. Ez igazság tekintetbe vétele vajmi sok túlzástól óvna meg a különféle összehasonlító disciplinák művelőinek vérmes bizalmát a szók és gyökök, összehasonlító módszerrel rekonstruált ősjelentésének döntő erejében.

Az arab költészet őskorára nézve is a szók jelentése fontos adatokat és támasztó pontokat szolgáltat; de nem élnék azon joggal,

hogy kizárólag ezekből építsem fel a régi kultúrtörténet egy fejezetét, ha ez adatok mögött nem állanának tárgyi tudósítások is, melyek az etymologiai következtetések értékét biztosabb talajra helyezik. Az irodalom mindenféle zugában szétszórt tárgyi tudósítások fölkeresésére kell magunkat első sorban elszánnunk, hogy az etymologiai következtetések ne képezzék az *egyedüli* módszeres műveletet, melyre utalva vagyunk. S az arabság régi hagyományából sikerült is némely pozitív adatot megkeríteni, melyek a költészet kezdeteinek megvilágítására alkalmasnak bizonyulnak. Mint-hogy jelen előadásomnak nem ez teszi tulajdonképeni témáját, ez alkalommal csak egy-két mutatvány közlésére fogok szorítkozni.

Igen fontosak e tekintetben a pogány korból fennmaradt régi példabeszédek és közmondások magyarázására szolgáló hagyományok. A közmondást magyarázó elbeszélések gyakran vajmi közömbös tárgyú történetek, de a pogány kor társadalmi életének és eszméinek apró adataival szolgálnak, melyeknek emléke csak ily hagyományos elbeszélések keretében van megőrizve. Az arab philologok e téren a történelmi tudományra nézve sok tekintetben üdvös munkát végeztek. Oly időben, midőn még voltak a kik ismerték, írásban őrizték meg az utókor számára a közmondások és példabeszédek speciális vonatkozását megvilágító hagyományokat. Így a pogány időkről egy jó csomó kultúrtörténeti adatot mentettek meg, melyet csak a közmondás értelmezésének során őrizhettek meg a teljes elfeledéstől. Az arabok e tekintetben jobb helyzetben vannak, mint némely európai kultúrnép, melynek még modern keletű példabeszédeire nézve is nagyon sokszor hiába keressük az arra alkalmat szolgáltató körülményt. Az arab irodalomban a példabeszédek historiai és reális magyarázása a philologiai törekvések legelső nyomai közé tartozik. Már a 786-ban meghalt *Al-Muffaddal al-Dabbi*, kivel mint érdemes gyűjtővel még ez értekezés folytán amúgy is találkozunk, e téren is rendszeres kis munkát gyűjthetett össze, mely Stambulban ezelőtt vagy tíz évvel legelőször nyomtatott ki.\*) Követői között leghíresebb a XII. század nagy tudósa *Al-Mejdāni*, ki az irodalomból tudomására jutott összes példabeszédek és közmondások gyűjteményét állította egybe, oly módon, hogy minden mondás mellé a hagyományban megőrizett vonat-

\*) *Anthāl al-'arab*, Stambul 1300 (1882).



kozásokat a korában még hozzáférhető hiteles források alapján bőven felsorolja. \*) Ezek ugyan csupán a régi történetből elhullott morzsák, de az ily és hozzá hasonló philologiai gyűjtőmunka híján az iszlámot megelőző évszázadok történeteiről még ez apró töredékekkel sem rendelkezünk.

Egy régi közmondás magyarázása alkalmával (II. 142) Al-Mufaḍḍal nyomán egy történetkét közöl a gyűjtő, melynek veleje a következőkből áll. Egy jemeni ember, Al-Dabb b. Arvá a Kalúszép törzsből, kereskedelmi célra hazájából Szyria felé utazott, és midőn útközben egyszer a karavántól elszakadt, a sivatagban eltévedt és egy beduin törzs közé került, melyről némi kérdezősködésre megtudta, hogy a Hamdán törzs, Délarabiának egyik előkelő törzse. Utazónk deli fiatal ember volt. A törzs egy leányszója, 'Amra Szebi' leánya az ifjú vándorló iránt szerelemre gerjedt, mely Al-Dabb szívében visszhangra talált. Meg is kérte a leány kezét a törzstől. Ennek azonban az a szokása volt, hogy a hozzá tartozó leányokat csakis *költőkhöz vagy kuruzslókhöz, vagy forrástalálókhoz* (oly emberekhez, kik azzal a tudománynyal bírtak, hogy hol lehet édes vízforrásra találni) adják házasságra. Bár a mi Dabbunk csak egyszerű kereskedő volt, és nem állíthatta magáról, hogy akár költő, akár kuruzsló, akár forrástaláló legyen, kitarítása folytán még is sikerült a válogatós törzset rábírnia, hogy 'Amrújokat neki nőül adják. De egy háború alkalmával balszerencséjüket annak a körülménynek tulajdonították, hogy a családi életüket szabályozó ősi szokásuktól eltértek. A fiatal embert feleségestül elkergették magok közül, nehogy az ominosusnak vélt fiatal házasság jelenléte még több bajba sodorja a törzset. Dabb már most elbujdosni kényszerült. Bujdosása közben a kemény nélkülözés és szükség egy verset adott szájára, melyben keserves hontalan sorsát elpanaszolá. Most már ő is költő lett és visszatérhetett a Hamdántörzshöz, a hol ezentúl költő létére nagy befolyású állásra tett szert. — E történetre vonatkozik a közmondás.

---

\*) E munkát vette Freytag G. W. alapul könyvében: *Arabum pro-verbia, vocabulis instruit, latine vertit, commentariis illustravit* G. W. F. (3 kötet) Bonnæ 1838—43. Azóta a fontos munkának (példabeszédek és commentar) eredetije a büláki államnyomdából is kikertült: *Madema' al-anthál* 2 köt. 1283 (1866). Most a tudomány céljaira általában az eredeti kiadást használjuk.

Nem kerülhette ki figyelmünket, hogy a költő e régi hagyományban mily kapcsolatban van felsorolva: költő, kuruzsló, forrástaláló. E kapcsolatból kétségtelenül következik, hogy a kuruzslás és bővölés szempontjából fogták fel a költő feladatát, és hogy a verselés e régi időben, vagy legalább azon körben, melynek fölfogását a közmondást magyarázó történet tükrözi, a kuruzslás körébe tartozott.<sup>1)</sup>

Hogy a régi időkben a költőt természetfölötti hatások befolyása alatt állónak képelték, mely hitet úgy fejezték ki, hogy költeményeit valami *dæmon* (*dsinn*) sugalmazza, hogy az nem magának a költőnek a műve, hanem az illető *dsinné*, kinek a költő puszta eszköze: mind erről nem rég más helyen bővebben szótoltam.<sup>2)</sup> Az ott felhozott példákat ez alkalommal csak egygyel akarom még megtoldani, a melyből különösen az fog kitűnni, hogy a *dsinn*ek hatását a költői tehetségre és ennek nyilatkozására nem pszichológiai hatásnak képelték, hanem durva mechanikai befolyás szempontja alatt fogták fel. *Ḥasszán ibn Thábit*, a proféta költő barátjának, költői pályáját a következő elbeszéléssel magyarázzák. Egy kuruzsló *dsinn* (*sziflát*) útközben az ifjú *Ḥasszán*-nal találkozott. Addig semmiféle verset még nem mondott vala. «Te vagy-e azon ifjú», így kérdé a *dsinn*, «a kinek népe azt várja tőle, hogy költőjükké váljék?» Az ifjú igenlő feleletére a *dsinn* mellére térdelt *Ḥasszán*nak és azt parancsolá neki, hogy már most mondjon három verssort egy rímre. Mindjárt szót is fogadott az ily módon költővé képesített ifjú; mialatt a *dsinn* mellét térdével nyomta, elmondta három verssorát, és ez első kísérletét a következő szavakkal végezé be: «Van nekem egy társam<sup>3)</sup> a *Banú Sejszabán* közül (ez egy *dsinn*családnak a neve), hol én mondok (ver-

<sup>1)</sup> Az itt említett példa nincsen teljesen elszigetelve. Így pl. *Ibn al-Aṭhīr Uszd al-gāba* (Kairo 1285—86) czimű munkájában, mely Muhammed kortársainak életrajzát adja elő, egy pogány kuruzsló Muhammed egy mondasának hallatára ekképen szól: «Hallottam a jövőndömondók, hallottam a varázslók és hallottam a költők beszédét» stb. III. kötet 42. lapján.

<sup>2)</sup> *A költő a régi arabok fölfogásában*, Hunfalvy-Album (Budapest 1892) 175—181. lapokon. *Die Ginnen der Dichter*, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft. XLV. köt. 685—690. lapokon.

<sup>3)</sup> A költő «társ»-ának mondja az inspiráló *dæmont*. Példák a fent idézett értekezésekben találhatók.

set), hol ő.»<sup>1)</sup> Itt a költőt inspiráló dæmon hatása teljesen külső, mechanikai. A költő mellé térdelve mintegy kényszeríti a szólásra.

Mindezekből az világlik ki, hogy az arab műköltészet legrégibb fejlődéstörténeti előzményei, melyeknek csak holmi elvétett nyoma jutott az eredeti képet elhomályosító hagyomány csatornáján át a későbbi irodalomba, nem a művészi productió, hanem a természetfölötti hatások szempontja alá esik. Az arab költészet kezdetei nem is annyira az *irodalomtörténet*, mint inkább az *ethnographiára* tartoznak.

E tény mellett tanúskodnak azon nevek is, melyeket a költők és alkotásaik különféle neveinek elnevezésére használ az arab nyelv.

A költő legközönségesebb neve *sá'ir*; ez annyit jelent, hogy: *tudó*, azaz körülbelül *javas*, *jós*. A tudás egynémely synonym szava a titkos, rejtett dolgok tudását jelenti, úgy a *jelenre*, mint a *jövőre* nézve. Így pl. *'arráf* a. m. *tudó*, egyenesen a *kuruzsló* elnevezésére használtatik (ú. m. a héberben *jidd'óni*, *tudó*, e gyökérből *j'd'* tudni) és az arab philologok szerint annyiban különbözik a *káhin*-től, hogy ez a *jövő* dolgokról bír tudomással, míg az *'arráf* tudása a *jelenre* vonatkozik; tudja például, hogy *lopott* vagy *eltévedt* jószágot hol lehet megtalálni.<sup>2)</sup> (Egy arab közmondás szerint: má bakija min al-lişş achadahu al-'arráf: «a mit a tolvaj meghagyott, azt a kuruzsló — kinek segítségével lehet a tolvaj nyomára jönni — vitte el;»<sup>3)</sup> annyi jutalmat kíván a tolvaj kipuhatólásáért.) Még az orvos (már mint afféle medicineman) is *'arráf*-számba megy. Egy szerelemtől beteg ifjú a szerelmeseiről híres 'Udra (Heine Asrá-ja) törzsből betegségében a szomorú állapotát elpanaszló versét e szavakkal kezdi:

«Jól megfizetem Jamâmaország *'arráf*jának a mesterségét és Nedsd *'arráf*jának is, ha megtalálnak gyógyítani.»<sup>4)</sup>

Látjuk tehát, miféle lehetett a költő is mint *sá'ir*, *tudó*. Ré-

<sup>1)</sup> *Chizmat al-adab* I. köt. 418. lapján. (E helyre Fränkl Zsigmond, boroszlói tanár hitta föl figyelmemet.)

<sup>2)</sup> *Al-Navavî commentárja Muszlim traditió-gyűjteményéhez* IV. kötet 41. lapján.

<sup>3)</sup> *Al-Mejdâni* II. köt. 237. lapján.

<sup>4)</sup> *Kitâb al-muvasşâ*, edited by R. E. Brünnow (Leyden 1886) 57. l.

gebben<sup>1)</sup> a költő tudását a keleti nyelvmagyarázók nyomán a multaknak, a törzs hagyományainak tudására értettem, a melyeket a gáncsoló és vetélkedő költészetben az ellenséges törzs ellenében idézni szoktak. Most a dolgok kapcsolatának folytatott kutatása arról győzött meg, hogy nem *historiai*, hanem *titokzatos tudás* az, mi a költők *sá'ir* nevének alapját teszi. S ezt egy másik eddigelé fölötte homályos műszó még jobban fogja bizonyítani. Az arab verstanban a rímet e szóval jelölik *káfíjat*. Ezzel jelölik azóta, hogy az arab vers technikájával elméletileg foglalkoznak, azaz több mint tizenegyszáz év óta. (Az arab verstan megalapítója Khalil b. Ahmed 768-ban halt meg.) Az arabok e szót a *rím* jelentésében úgy magyarázzák, hogy a *káf* gyökér ez értelmével hozzák kapcsolatba: követni, valaminek a nyomában járni. A vers nyomában következik a rím, ez tehát a verset *követő*. Így magyarázzák némelyek; míg mások: a rímek egymás után következnek, «azért rímek, mert egymagában, egymásután következő assonantia nélkül, a vers vége még nem alkot rímet. Azt is mondják némelyek, hogy a költő tartozik a rímre *követni*, tehát a rím neve: a *követő* (activum loco passivi)».<sup>2)</sup> Látjuk, hogy csupa balga kényszermagyarázat.

Azon kezdem, hogy, a mint erre egy egész csomó bizonyító hely áll rendelkezésünkre a legrégibb költészetből, a *káfíjat* szó a régi időkben nem is jelentett rímet, hanem magát a verset jelentette. Fölötte gyakori a pogány törzsköltők vetélkedése alkalmával, hogy egyik a másikat azzal fenyegeti, hogy reá *káfíjat*-ot mond. Igen tanulságos erre nézve a Hudejliták divánjának 72. száma (ed. Kosegarten 134. lapján), a hol a *káfíja* szó több ízben fordul elő; többek között a 4. verssorban:

*va-laḳad naṭaḳtu ḳaváfijan anuszijjatan \* va-laḳad naṭaḳtu ḳaváfija-t-tadsnīni*

«Mondottam én emberi *káfíjat* okat és mondottam dsinnekhöz «meltókat».

Itt és hasonló helyeken nem a rímről, hanem magáról a versről van szó. Egy 'Uvejf nevű költő a Gaṭafán törzsből (megh.

<sup>1)</sup> *Muhammedanische Studien* I. kötet 45. lapján.

<sup>2)</sup> Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst* (Bonn 1830.) 297. l.

708) e melléknevet nyerte 'Uvejf al-kaváfi (a káfijatok 'Uvejf-je) e verséről:

*Szaukdiba man kad kána jaz'umu annani \* idā kuntu kaulan lā udsidu-l-kaváfijá.*

«Meghazudtolom azt, a ki azt hireszteli rólam, hogy midőn szólok nem jól sülnék el a káfijatok.\*)

Soha nem találkozunk a régi időben azzal a gúnynyal, hogy valamely költő nem tudna jól rímelni; de gyakran azzal, hogy nem tud verselni. 'Uvejft is ezzel gáncsolták, és ez ellen védekezik.

Tehát káfijat (többes: kaváfi) nem rím, hanem vers, költemény. De mi az etymonja?

Van a *káfj* (perfectum: kafa) gyökérrel egy hang és értelemre rokon gyökér *káf* (perf. kafa); ez is a követést jelenti. Már a régi arab etymologok is teljesen azonosítják e két alakot. Kettejük között az egyszótagú *káf* az eredeti, melyből a bővült *káfj* elágazott. A *√káf*-ból származik a *káfif* szó (nomen agentis), szószerint a (láb-) nyomokat követő, a kuruzsló, ki a lábnyomokból és egyéb, néha physiognomikus mozzanatokból az emberek genealogiájára, sorsára stb. nézve tudott titokzatos következtetéseket levonni. Mestersége a *káfijat*: kuruzslás, jóslás. E ponton kell véleményem szerint a káfijat etymonját keresni. Káfijat (= káfifat) jósló, kuruzsló a nőnemű igenévnek a sémi nyelvekben mindennapos használati módja szerint a. m. jóslás, kuruzslás. Valamint tehát a *šīr* szó, mely *tudást* jelent, a költészet általános megjelölésére használtatik, úgy vagyunk a káfijat-tal is: eredetében kuruzslás, jóslás (a mit a káfif végez), aztán: *vers*; végül *rím*.

Mondottuk már, hogy a káfijat elnevezés leggyakrabban a gúnyversekről használtatik. Ezeket érdemes a költészet rendszeréből kiemelni és külön szemlélet tárgyává tenni. Fentebb (10. 1. 3. j.) idézett kis cikkemben már szóltam a *hidsá*-nak, azaz a gáncsoló versnek szerepéről a régi arab társadalomban és nyomairól a régi sémi népeknél. A törzsek egymás közt folytatott háborúskodásának egy jellemző sajátága ez a *hidsá*. Az egyik törzs haragszik a másikra. Mielőtt a háború közöttük tényleg megkezdődne, szavakkal,

\*) *Kitáb al-agáni* XVII. kötet 107. 1. 25. sor.

versekkel háborúskodnak egymás ellen. Mindegyikük előlépteti költőjét, hogy az ellenséget gáncsolja. S e gáncsolódás a háború egész tartama alatt folytatódik. A békekötés vagy fegyverszünet egyik föltétele a gáncsoló versek abbanhagyása mind a két részről. A régi arab költészeti irodalom legjellemzőbb részei közé tartoznak e *hidsá*-költemények, melyek fölötté nagy számmal találhatók a költészeti gyűjteményekben és a történeti munkákban, ahol a törzsek közötti háborúk elbeszélésében a költők gáncsolódó versei is közölve szoktak lenni.

De a hidsára nézve sem szabad szem elől téveszteniünk, hogy azon fejlődési fokon, melyen azt az irodalom nekünk bemutatja, már nem kezdetleges módját, hanem a primitív rendeltetéséből kibontakozó és magasabb fokra fejlődött jelentkezését látjuk magunk előtt. A hidsá nem csak az arabok, vagy mint mondhatjuk a sémieks között volt dívó szokás. Találkozunk vele egyéb primitív népeknél is. S erre nézve fölötté tanulságos közlést ad kezünkre Stanley arról, hogy mikép viselnek háborút az afrikai Manyema lakói az őket megtámadó szomszéd törzs ellen: «Az ellenség átellenében a folyam partja mellett foglaltak állást és innen az ellenségre gáncsoló beszéddel lövöldöztek és azt órákon át folytatták. Végre mind a két fél belefáradva a kölcsönös szóharcba és a hosszan tartó gáncsolódásba, közösen abban állapodtak meg, hogy a harcot holnapra halasztzák. Másnap mind a két részről ugyanazon állásba helyezkedtek egymás átellenében és újra elkezdték a harcot. Vad arczkifejezés kíséretében folytatták ugyanis a szóharcot, melyet fakorongjaikkal egyre előidézett tompa zajt kísért. Így ment ez naplenyugtáig, midőn mind a két fél visszavonult, a nélkül, hogy az egyik a másikat legyőzte volna. Csak harmadnapra, midőn a szüntelen szóharcba teljesen belefáradtak, határozták el, hogy a fegyveres harcot bizonytalan időre elhalasztják.»\*)

Ehhez hasonló szokásról értesülünk az eszkimókra nézve. Ha egy eszkimó sértve érzi magát társa részéről, a következő módon szoktak párbajt vívni. A sértett fél nagy gyülekezet előtt gúnydalal illeti ellenfelét; ha esetleg a gúnyolásra alkalmas mozzanatot

---

\*) Stanley, *Durch den dunkeln Welttheil* (2. kiadás, Lipcse 1881). II. köt. 97. lap.

kifelejtene, pártján levő társai gúnydalát kiegészítve mulasztását a magok részéről pótolják. Az így kihivottnak kötelessége már most az ellene intézett támadásokat az egész gyülekezet hallatára élczes, csipős feleletekkel visszaverni. A jelenlevők döntik el, vajjon e harcban ki a győztes. Ha a kihívó javára döntik el az ügyet, ennek jogában áll, az ellenfél vagyonából a legértékesebb darabot magáévá tenni; ellenkező esetben társaival együtt szégyen-gyalázzal elkergetik.<sup>1)</sup>

Ime két módja a primitív népeknél szokásos szóharczoknak. Az első esetben törzs törzs ellen, a másodikban egyén egyén ellen harczol.

Az efféle szóharczok csiráira kell visszamennünk, hogy az arab hidsá eredeti értelmébe és rendeltetésébe belepillanthassunk. Csakis azon benyomásra szorítkozva, melyet az irodalomból tanulmányozható *hidsá*-költemények reánk gyakorolnak, könnyen azt bihetnők, hogy a háborút kezdő kölcsönös gáncsolódás csakis arra való volt, hogy velo egyrészt az ellenséget félelembe ejtse és önértetét s ezzel együtt bátorságát lelohaszsa, másrészt a költő saját törzsének harcziás kedvét és lelkesedését fokozza. De, úgy hiszem, az ős időben nem ez volt célja s rendeltetése. A hatás, melyet tőle vártak és reméltek, a gáncsoló költő egyéniségéről táplált hitben gyökerezett. Azt hitték ugyanis, hogy a költőtől kiejtett átoknak kártékony hatása van az ellenségre, hogy a költő szavának meg van az a hatalma, hogy ha az ellenség fejére roszszat kíván, tényleg reá is háruljon.<sup>2)</sup> Ezért nevezi a biblia Bileámot *köszémnek*. A sémieek ugyanis azt a tényt, hogy valamely célzatosan kiejtett szó vagy mondás, arra a ki kiejti vagy a kire vonatkozik, kikerülhetetlen *hatást* idéz elő, e gyökérből *kšzm* képzett alakokkal fejezték ki. «*Kšzem* van a király ajkán» (Példab. XVI. 10) azaz: az ő szavának varázsló hatása van. Az arabban meg az esküvést ez igével nevezik *akšzama*, a mi az eskü bűvös hatásával függ össze. A *hidsá*nak tulajdonított nagy hatás is a *költők* tehetőségének természet fölötti kapcsolatából magyarázható. A *hidsá* eredetileg nem gáncsoló költészet, hanem inkább *bűvölő* mondások

<sup>1)</sup> Ez adat forrását jegyzeteimben sajnálatomra nem találom.

<sup>2)</sup> Erre egy igen tanulságos példát nyújt *Uszd al-ghiba* (I. köt. 203. lapon) egy a pogányok köréből eredő elbeszélése.

ejtése, ráolvasás, melylyel az ellenségnek ártani kívántak. A régi sémieknél bűvölő erővel ellátott emberek, afféle samánok, mondásainak nagy hatalmat tulajdonítottak. Jób könyve 3. fejezetének 8. verséből következik, hogy voltak kuruzslók, kiknek átkos mondása valamely napot szerencsétlen nappá (dies infaustus) bírta átváltoztatni. Ilyen «napot átkozókat» (órerê jôm, qui maledicunt diei) kíván Jób a maga születése napja számára. E hatás föltevéséből az is következett, hogy a hidsá elmondása bizonyos szertartásos ünnepséggel ment véghez,\*) még abban az időben is, midőn a költőt már nem a kuruzslás hanem a művészet szempontjából becsülték meg.

Az átkozás, melynek épp úgy mint az áldásnak hatékonyságát tekintve az átok- vagy áldástmondó belső lelki tehetségét veszik a legelső tényezőnek, eredetileg a kuruzsolás körébe tartozik. Az aramæus nyelvekben az átkozás jelölésére fenmaradt szó (*lūt* teljes alakja valószínűleg *\*lht*) a rokon nyelvekben az elfödés fogalmát jelöli, és a kuruzslás titkos mesterségéről szólva használtatik. A bibliában p. az egyiptomi kuruzslók præstigiæjei *lehāt-im*. Ilyen kuruzsló átkozás volt eredetileg a *hidsá* is és e primitív alakjából és célzatzból fejlődött ki később a műköltészet gáncsoló verse. A költő fogalmának fejlődésével a költői szózat is műveltebb fokokra fejlődik. Eredetire nézve azonban igen tanulságos a *hidsá* szónak etymológiája. A *hadsá* ige, mely az arab nyelvben a satyra elmondását jelöli (ezenkívül még a betűk kiejtését is) a héberben a teljesen megfelelő *הָגָה* *hágá* alakkal azt jelenti, hogy *mormogni*. A héber nyelvben ez ige factitiv alakja különösen a kuruzslókról használtatik, kik bűvös formulákat mormogva ejtik. (Jezs. 8: 19 «Tudakozzátok a nézőktől és a jövőndömondóktől, kik suttogva szólnak» Károli Gáspár.) Itt van előttünk a *hidsá* szó etymonja: a kuruzsló mormogása, midőn kuruzsló mondással — láttuk, hogy ugyanazt jelenti a *káfijat* — átkot és szidalmat szór az ellenség fejére, melytől erre nézve ártalmat remélnék.

### III.

Azon a kezdetleges fokon, melyen a pogány arab költő állását a megelőző fejezetben bemutattuk, a költő teljességgel azonos

\*) L. ezekről munkámat: *Der Díván des Garwal b. Aus Al-Hutej'a* 5. lapján.



a kuruzslóval. A hivatásszerű paptól (kâhin = héber kôhên), ki szintén kuruzslással foglalkozik, úgy látszik, egy mozzanat különbözteti meg. Míg a kâhin valamely szentély vagy bálvány mellett végezi állandó foglalkozását, a nemzet vallásos élete körében szabott *intézményt* képvisel, mely rendesen bizonyos családban öröklő méltóságot állapít meg: addig a sâ'ir (költő), éppen úgy mint a kâ'if (lábnyom-követő), működésében szabadabban mozog; nincsen helyhez kötve,<sup>1)</sup> csak alkalmilag érvényesíti tehetségét, mely azonkívül tárgyát és irányát tekintve is korlátoltabb körű, speciálisabb. A kâhin-t az intézmény tekintélye fődözi, ilyen minőségében pap és ítélő bíró, többnyire valamely állandó oraculum szószólója; a sâ'irhoz szabadon fordul az ember, hitelessége nem tekintélyen, hanem az emberek bizalmán alapul; nem intézménynek a képviselője; nem is oraculum mellett szolgál; csak az a kiváltsága van, hogy lelkesülése idején megszállja őt a *dsinn*, a *δαίμωνιον*, és ekkor tud, mond olyanokat, a mik rejtve vannak egyéb halandók előtt és mondja oly hatással, mely nem a kiejtett szóból foly, hanem azon körülményből, hogy ő mondja a benne lakozó *dsinn* sugallatára.

A kâhin és sâ'ir között a pogány araboknál körülbelül olyan különbséget képzelhetünk, mint a régi Izraelben a szentélyek mellett szolgáló és ehhez elválaszthatlanul kapcsolt kôhên (pap) között és az országban szabadon megforduló, a nép között működő próféta (nâbhi) között.

A sâ'irnak a kâhin-nal való párhuzamát itt csak azért hoztuk fel, mert azon véleménynek akarunk egyúttal kifejezést adni, hogy mondásaik alaki tekintetében közöttük nem volt semmiféle különbség. A jósolásnak, a kuruzsoló mondásnak a régi araboknál meg volt a maga állandó formája.<sup>2)</sup> S ez volt a poesisnek, úgy látszik, legősiebb formája az arab népnél. Erről csak néhány szót, mielőtt a költészet fejlődöttebb formáira mennénk át.

Még a nem-orientalista is, ha csak Arany János humoros

<sup>1)</sup> Wellhausen, *Heute arabischen Heidenthums* (= Skizzen und Vorarbeiten, III. Heft. Berlin 1887) 130 és kk. lapokon. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh 1887) 48. 79. lapjain.

<sup>2)</sup> V. ö. Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III. IV. (Bécsi akadémia. Phil. hist. Cl. CXX. köt.) 77. 1.)

utánzásából, ismeri a keleti irodalom *makámának* nevezett fél prózai, fél költészeti műfaját. Rövid szakokból álló, rímes prózában lefolyó, emelkedettebb hangulatu, bizonyos rhythmus által lazán megkötött beszéd. A makámának mind tartalmi mind pedig alak tekintetben élces az alaphangja; a szerző szellemes ötleteket, nyelvművészeti mesterséget fejt ki a makamában. E mozzanat híján szakasztott olyan a káhinok mondásainak alakja. A tartalmi különbség a formai szerkezetet nem érinti.

A káhinok prózai rímes mondásai már czéljoknál fogva is komolyak, sőt ünnepélyesek tartoznak lenni: hisz a szentély mellett szolgáló pap varázsmondásai, jövőndölései, orákulumai. Az isten vagy a dsinn adja e mondásokat a káhin szájára.

Hogy fogalmat nyujtsak az ily mondások tartalmáról és alakjáról, nagyon sok példa kínálkoznék az irodalomból. Az iszlámot megelőző évtizedek történeteiben vagyis inkább azon hagyománytörödékekben, melyekből e történet össze van alkotva, fölőtte gyakran történik hivatkozás káhin-mondásokra, melyeket egyúttal szósz szerint idézni is szoktak.<sup>1)</sup>

Midőn az Euphrates környékén tanyázó Ijád törzs a persákkal ellenséges érintkezésbe kerül, a bekövetkező háborúról egy *jósnő* (káhinat) hirdet ily alaku oraculumot, melynek szövege fel van jegyezve.<sup>2)</sup>

Magát a próféta megjelenését is káhinokkal jövőndöltetik meg. Nem kell bőven kifejtenem, hogy e mondások szövegei merő fictióknál nem egyebek, s hogy józan kritikával szó sem lehet róla, hogy e jósmondások authenticitását védhessük. Azonban a szövegek valótlanságuk mellett is alkalmas bizonyítékok arra nézve, hogy milyenekül ismerték a káhinok nyilatkozatait. És ezek alakja és irányára nézve már azért is tulajdoníthatunk hitelt e tudósítóknak, minthogy az iszlám után is léteztek káhinok az arabok között,<sup>3)</sup> kik a közbejött új vallás uralkodó áramlatától

<sup>1)</sup> Legismeretesebbek a *Sihk* és *Szatih* nevű káhinok jósmondásai. *Ulm Hsám, Muhammed életrajza*. Kiadta Wüstenfeld (Göttingen 1858) 10. 11. lapjain.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-agdni* XX. kötet 24. lap, 2—3. sor.

<sup>3)</sup> *Al-Tabari, Annales* (ed. Leiden) III. köt. 21. lap 9. sor még az iszlám II. századának elejéről említ *káhin-t*; valószínű ennél fogva, hogy

félreeső körben a megváltozott külső körülmények mellett is egyre folytatták a pogány idők szokásait.<sup>1)</sup>

E szempontból a káhin-mondások alaki ismertetése czéljából terjedelmesebb mutatóványok kerülésével, egy rövid példát kívánok teljes kapcsolatában bemutatni.

Egy Dubáb nevű ember tudósítása ekkép szól: «A Sza'd al-'asirat törzsnek (az iszlám előtt) volt egy bálványa, mely nagy tiszteletben részesült, neve Kurād. E bálvány papját (szádin, inkább levita-féle mintsem pap) Ibn Ruķejbának, mások szerint Ibn Vaķsának <sup>2)</sup> hitták, ennek egy sugalmazó dsinn állott rendelkezésére, ki őt a jövődöbeli dolgokról értesíté. Egyszer a dsinn meg-sugott a papnak valamit; ez pedig hozzám (a tudósítóhoz) fordulva ekkép szólott: «Ó Dubáb barát — halljad a nagy csudát — Muhammed szent írást hozott át — Mekkában hirdet, de nem hiszik szavát.» — Én (Dubáb) pedig így szóltam hozzá: «Mit jelent sen e beszéd?», mire ő: «Magam se tudom — úgy mond — így adták át nekem». De csak csekély idő telt el, hogy hire érkezett Muhammed fellépésének. Ekkor megrohantam a bálványt és darabokra törtem.

A dsinntól sugalmazott jövődömondás, melynek prózai rímelését és ünnepélyes természetét fentebbi fordításom vajmi fogyatékosan tükrözi, szads' alakú. Eredetiben ekkép hangzik:

Jā Dubāb — iszmā'i-l-'adsaba' — l-'udsāb — bu'itha Muḥammadun bil-kitāb — jad' ū bi Makkata valā judsāb.<sup>3)</sup>

A makāma-szerű előadásban, melyet az araboktól a muhammedán valláson levő egyéb népek (persák, törökök, malájok sat.) irodalmi is elsajátítottak, s melynek ünnepélyes alkalmazása most is a pénteki mecset-szónoklatokban (khuṭba) dívik, a prózai rímek mai napig szads'-nak nevezik (kalām muszaddsa' = ily rímelő

---

e mesterség az arabok között az iszlám első századában még mindig fennállott.

<sup>1)</sup> Említenek ellenben oly káhin-t is, ki Muhammed fellépésekor az új valláshoz nyíltan csatlakozott, *Uszd al-gāba* II. köt. 375. lapján (Szavād b. Kārib al-Dauszi).

<sup>2)</sup> Az arab írás természetén alapuló variánsok.

<sup>3)</sup> Ibn al-Athir, *Uszd al-gāba* II. köt. 136. lapján gyakran említetnek a bálványok nyilatkozásai Muhammed megjelenéséről, még pedig kivétel nélkül szads' alakjában, például még u. o. IV. kötet 269. lapján.

prózában folyó előadás), megkülönböztetésül a már említett *káfijattól*, melyet a versek rímeiről használnak.

Azért hozom itt elő ismét a *káfijat*-ot, mert a *szads'* műszóra nézve ugyanazon fogalmi korlátozás foglalt helyet a retorikában (ide sorolják a makámát), mint a *minő* a *káfijat*-ra nézve a verstanban. Láttuk, hogy *káfijat* eredetileg maga a *büvölő vers*, később pedig csupán a *rímet* nevezik így. Hasonlóképen járt a *szads'* műszó is. A retorikus elmélet a prózai rímet nevezi e szóval, mely eredetileg a *káhin* teljes kuruzsló mondását jelöli. Érdekes azt is hozzátenni, hogy a *szads'a* tulajdonképen galambturbékolás; nem akarom csupán etymologiai alapon bizton állítani, hogy talán a kuruzsló *káhin*-ok előadása módjától nevezte a nép mondásait galambturbékolásnak.<sup>1)</sup> De ez sem lehetetlen.<sup>2)</sup>

A *szads'* adja élénk az arab poesis legprimitívebb alakját, kapcsolatban a poesis legsiebb alkalmazásával, a kuruzslással és prófétálással. S ezt annál is inkább állíthatjuk, minthogy maga Muhammed a Korán régibb darabjaiban teljesen e formát használja.<sup>3)</sup> Ez volt az inspiráció megnyilatkozásának szokott formája a pogány araboknál; a kuruzslók és próféták<sup>4)</sup> egyaránt használják. Mind azon úgynevezett hamis Koránok, melyeket a Muhameddel versengő arab próféták a nép elé adtak, valamint azon művészi alkotások, melyekben későbbi századokban egyes szabad szellemek a Korán utólérhetőnek vélt ékesszólását lealacsonyítani törekedtek,<sup>5)</sup> a *szads'* alakját használják. Az araboknál ez volt a költészet

<sup>1)</sup> Gabriel angyal a hagyomány szerint a prófétával úgy beszélt, mint a «malomkő zümmögése» (Kadavijji-l-rahá) *Uszd al-gáha*, II. köt. 346. lapján.

<sup>2)</sup> Minden esetre megemlítsre méltó ez összefüggésben, hogy *Jezs*, 38: 14 (ehgeh kajjóná) 59: 11 (kajjónim hügö nehgeh) a galambok nyögésére ugyanazon szó van használva (hga), mely az arab *hdsá* (a *hidsá'* tőszava) eredeti értelmét magyarázta. A *szads'* talán synonymus szó a *hidsá'* mellett.

<sup>3)</sup> Azonban illetlennek tartják a Korán rimelési viszonyaira a *szads'* szót alkalmazni, mert ezáltal a Korán galambturbékolásával azonosíttatnék. L. Mehren, *Rhetorik der Araber* (Kopenhagen 1853) 193. lapján.

<sup>4)</sup> A *káhin* (kuruzsló) és *nabi* (profeta) között azt a különbséget tették, hogy amaz néha eltalálja az igazat, néha pedig nem (*juszib vajukhti'*) a *nabi* mindig eltalálja (*juszib valá jukhti'*) *Uszd al-gáha* III. köt. 70. l.

<sup>5)</sup> Lásd ezekről *Muhammedanische Studien* II. köt. 301—404. lapjain.

legprimitívebb foka. És hogy még Muhammed idejében is költészet szümba ment, már abból a körülményből következik, hogy a Korán hallatára a pogányok váltig azt mondják Muhammednek, hogy ő nem próféta, hanem csak költő (Szúra 37 : 35). Pedig ő nem mesterséges alakú verseket szavalt, hanem a régi káhinok módjára szads'-mondásokat ejtett.

S még az iszlámban sem szűnt meg a szads' használata a mű-költészet körében. Egy eddigelé teljesen figyelmen kívül maradt adattal rendelkezem ugyanis azon tényre nézve, hogy a szads' alakját még azon túl is használták a hidsá'ban, a költők kölcsönös gáncsolódásában. Ez irodalomtörténeti szempontból semmi esetre nem közömbös adatot a «Kitáb al-agáni», az «Énekek könyve» őrizte meg számunkra, e nagy költészeti encyclopædia, melynek a költők s énekesek életrajzát s műveit kísérő adatai kifogyhatatlan forrásul bizonyulnak a régi kultur- és irodalomtörténet tanulmánya számára.<sup>1)</sup> E munkában az Ibn Majjâda költő (az omajjád uralom második felében élt, tehát a VIII. század második felében) életrajza alkalmával a következő elbeszélést találjuk. Előrebocsátjuk, hogy Ibn Majjâda egy hirhedt gáncsoló költő volt. «Ibn Majjâda és költőtársa Al-Hakam egymás között találkozót határoztak Medinába. A megbeszélt időre mind a ketten meg is jelentek a városban. Ekkor a Kurejs törzsből való férfiak, kik anyjokról a Murra törzsszel (ehhez számította magát Ibn Majjâda) rokonságban voltak, Ibn Majjâdát meg akarták akadályozni abban, hogy Hakam-mal találkozzék. Vajjon vele akarsz-e versenyre lépni? hiszen ő nem egyenlő értékű veled (származásra nézve) és (ha vele versenyre lépsz) gáncsolni fogja anyáinkat, atyánkfiait, férfi és nő rokonainkat. Mert ő ismert rossz nyelvű ember!» Hakam ugyanis sok szads'-ot szokott mondani. Erre Ibn Majjâda így felelt: «Bizony, istenre mondom, ha vele találkozom, olyan szads'-ot szórok rá, melylyel csúffá teszem». Itt aztán közölve van egy részlet abból a szads'-ból, melylyel a költő ellenfelét megtámadta.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Irta *Abi-l-faruk al-Iszfahâni* (szül. 897, megh. 967). Kiadását megkezdte Kosegarten («*Liber cantilenarum magnus*» lat. fordítással, 6 füzet Greifswald 1840—44). Teljes kiadása 20 kötetben Bülákban jelent meg 1285-ben (1868), melyekhez még a Brunnów Rudolftól kiadott (Leiden 1888) 21. pótkötet járult. Lásd e munkáról: *Jelenőseimet a M. Tul. Akadémia könyvtára számára keletről hozott könyvekről* (Budapest 1874) 29. lap.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-agâni* II. köt. 100. lap.

Ez elbeszélésből, mely az arab kultúrviszonyokra nézve különben is néhány tanulságos adatot tartalmaz, tárgyunkat illetőleg azon tény is kiviláglik, hogy még az iszlám utáni első század vége felé is a profán költők a hidsá' czéljaira a régi pogány idők primitív formáját, a *szads'*-ot alkalmazták, oly időben tehát, mikor már sokkal mesterségesebb és fejlődöttebb költészeti formák régóta érvényre jutottak volt. Az őskor hagyománya nem pusztul el egy csapással. Jó ideig a fejlődött viszonyok között is még csak tovább éldegél és tenyészik az ősi divat, míg az újabb mód végre a legutolsó talpalatot is elhódítja tőle.

Az arab poesisban is már vagy kétszázaddal Mohammed előtt változatosan fejlődött versmértékekkel találkozunk. A *szads'*, a költői kifejezés primitív alakzata, a káhinok köreire szorult; legutósor a Koránban — mely a káhinokat a pogányok bálványaiával együtt elsőpri ősi fészkeikről — hangzik felénk. Hogy azonban a költészet (si'r) csak fejlődési foka a régi *szads'*-nak, annak tudata az arabok között még sokáig fenmarad \*); sőt a *szads'*, mint felhozott példánk mutatja, elvértve még száz évvel az iszlám után is megszólal egy-egy költő száján.

#### IV.

Az arab költészetnek semmi maradványával nem rendelkezünk azon ősi korából, melylyel a megelőző fejezetekben foglalkoztunk. Ez volt az arab kultúrának és poesisnak történelemelőtti korszaka. A költők *dsinnek*-ektől való sugalmaztatásának hite még több évszázadon át uralkodik a költői tehetség méltatása módján. A *dsinnek* sugalmazza a költőt még ezentúl is; de ő már nem szól, mint ősi időben, a *dsinnek* nyelvén, a *szads'* alakjában. A mi a pogány arabok költői munkáiból reánk maradt, egytől egyig valóságos műköltészet; a kuruzsló titokzatos mondásaival már semmiféle kapcsolatot nem mutat fel. Mindenütt alaki és tartalmi fegyelmettség, első sorban szigorú versmérték. De a költészet e második nagy korszakát is egy fejlődési átmenet előzi meg. Mielőtt

---

\*) Magának a prófétának e mondást tulajdonítják: «A *si'r* (költészet) *szads'* az arabok beszédéből; általa adnak a kérőknek, vele nyomják el a haragot és híjják össze a népet gyülekező helyeire». Ibn al-Athír, *Uszd al-gába* I. köt. 219. lap, II. köt. 130. lap.

a *Kasidának* nevezett műfaj, mely mind a versmérték, mind a változatos tartalom és ennek szabályos dispositiója tekintében az arab vers legmagasabb tökélyét képviseli, kifejlődött volna, az arab költészetnek egy alsóbbrendű fokával találkozunk. E fokot a *redsez* szó jelzi. E néven rövid 3—5 soros versszakokat értünk, melyeknek minden egyes sora ugyanazon rímmel bír és közönségesen a következő jambicus schémát mutatja: *mūs—tūf—‘ī—lūn* háromszor, vagy néha csak kétszer ismételve minden sorban. A dijabus láb helyett néha choriambussal (*fā‘ī-lū-tūn*) vagy pæon quartus-sal találkozunk. Egy szóval a redsez a legegyszerűbb versmérték, mely a prózai rimelésről a fejlődött versmértékű költeményekre átmenetet alkot. Igen népszerű is az alkalmazása. Nem csak hivatásszerű költők használják. A munkások, hogy munka közt buzgalmukat élesszék redsez verseket zümögnek <sup>1)</sup>, a tevehajcsár ily versekkel éleszti a teve lankadó járókedvét és buzdítja a haladásra (az ily hajcsárverseket *hidāt-nak* nevezik) <sup>2)</sup>: és még arra is van adat, hogy ugyanazon gazda két czivakodó felesége ily redsez-versekben cseréli ki egymással kölcsönös udvariatlankodását; «redsez versekben káromkodtak» ezek a fentemlitett Al-Mufaḍḍal szavai egy példabeszéd magyarázása alkalmával <sup>3)</sup>. Találkozunk azonban e versfaj ünnepélyesebb és komolyabb alkalmazásával is. A harczolók a csata hevében redsez-verseket mondanak, melyekben saját bátorságukat magasztalják <sup>4)</sup>; a kábat körüljáró zarándok ájtatos érzületének ugyanily versekben ad kifejezést. <sup>5)</sup>

A redsez mind ezen alkalmazási módjai azt is mutatják, hogy

<sup>1)</sup> Al-Buchári traditiógyűjteménye: *Kitāb al-salāt*, 48. sz. egy példát nyújt erre nézve. Muhammed hívei midőn útközben imahelyet rögtönöznek, munkaközben redsez-t énekelnek; egy másik példa található *Ibn Rosteh*-nél ed. De Goeje (*Bibliotheca geogr. arabicorum* VII.) 65. lap.

<sup>2)</sup> Érdekes helyek: *Kitāb al-aḡinī* XIX. köt. 113. lap, XV. köt. 6. lap (a khalifa utazásközben híres költőket szólít föl, hogy hajcsárverseket mondjanak). *Usūd al-gāba* I. kötet 75. lap.

<sup>3)</sup> *Amthil al-‘arab* 9. l. 4. sor alulról.

<sup>4)</sup> Régi példák a *Hudajlidk diránjának* 40. és 83. számaiban. Egyéb példák találhatók *Usūd al-gāba* III. köt. 124. 129. 158. 262., IV. köt. 143. 237. lapjain.

<sup>5)</sup> *Ugyanott* III. köt. 56. lap. «Mi kedves Mekka völgye — ott van családom, ott vannak gyermekeim — vezető nélkül is eligazodom ott —». IV. 255.

e régi versfaj nem csak a tulajdonképeni költők száján fordul meg, hanem, hogy az ünnepélyes hangulat, a szenvedélyes érzés kifejezésére bármily arab embernek mintegy önként került ajkára épp e rhythmus. A redszet a szads' formailag fejlődöttebb, megkötöttebb fokának tekinthetjük.

A primitív redszet versből fejlődött fokoként a tökéletesebb redszeten át a művészeti kaszida a versmértékek egész rendszerével. A legrégebb arab költemények, melyek irodalmilag megőrizve reánk maradtak, és melyeknek legkitünőbbjei az úgynevezett hét «Mu'allakát»-ban és a «hat költő divánjai»-ban vannak összegyűjtve,<sup>1)</sup> már nem is sejtetik azon primitív előzményeket, melyekből a költészet e valóságos remekei kiindultak volt, és azon átmeneti fokokat, melyek a primitív kezdetektől a keleti irodalom e klasszikus alkotásaira átvezettek.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a régi arab költészet emlékei azon alakban és szerkezetben kerültek hozzánk, melyben azt az iszlám II. és III. századának philológiai hagyták reánk. E körülményből ugyan nem következik, hogy a régi arabok költeményei csakis akkor képezték legelőször az írásbeli feljegyzés tárgyait.

Egyáltalán fel kell szabadulnunk némely téves nézettől, mely az arabok írástudását illetőleg még mai napig is uralkodik. Azt szokták ugyanis föltételezni, hogy az arabok csak az iszlám után ismerkedtek meg az írás mesterségével. Ez talán állhat a beduinokra, de semmi esetre sem állhat a városokban lakó arabokra nézve, kiket már élethivatásuk, a kereskedelem, írásbeli feljegyzésekre utalt. Alig volna képzelhető, hogy valamely nép, melytől kőbe vésett felirataink vannak, a mely azontúl az írásra használt anyagok neveit idegen nyelvekből bőven átvette,<sup>2)</sup> az írás gyakorlatától egyáltalán távol tartotta volna magát. Az arab cursiv írás legrégebb egészen 643-ig (22. év a hidsra után) visszanyúló emlékei, melyeket most Rainer főherczeg papyros-gyűjteményében szemlélhetünk s melyeknek írástörténeti fejlődése a Kr. e. század nabatäus

<sup>1)</sup> Kiadva W. Ahlwardtől: *The Divans of the six ancient Arabic poets . . . and the Collection of their fragments* (London 1870).

<sup>2)</sup> Lásd Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden. 1866) 244. és kk. lapokon.



feliratainak írásmodoráig minden kétséget kizáró módon visszakísérhető<sup>1)</sup>, a fokenkénti fejlődés oly számos közvetítő fokát tételezik fel, hogy már ez egy körülmény megfontolása is egyenesen kizárja annak lehetőségét, hogy ez idő előtt Éjszakarábiában az írás ne alkalmaztatott legyen. Mindenesetre ismeretes volt az írás Mesopotámiában, Hirában, az ottani arab királyok udvarán. S erre pozitív adatunk is van. Al-A'sa költő ugyanis a hirai királyt azzal dicséri, hogy «ha írásokkal kéri meg őt», teljesíti a kérelmet.<sup>2)</sup> Ebből legalább is annyi következik, hogy a jutalmat váró költők írásbeli folyamodvánnyal szoktak fordulni a hirai felséghez. Az írást ennél fogva az arab udvaron bőven gyakorolták és voltak kéznél írástudók, kiket ily folyamodványok írására használni lehetett. Két arab törzs között, melyek hosszas háboruszkodás után békét kötöttek, a feltételeket — itt is a hirai király képviselői — írott okmányba foglalták. Látni való tehát, hogy a hirai arabság körében az írást az iszlám előtt széltyiben gyakorolták. Az itteni keresztyén templomok régi archivumaira hivatkozik az arabok legrégibb történetíróinak egyike is, Ibn al-Kelbi; ezeket használhatta a régiségről szóló adatok gyűjtése alkalmával.<sup>3)</sup>

Már az eddig felhozott tényekből is azon következtetés vonható le, hogy a hirai kis állam, melyben a keresztyénség az iszlám győzelmét megelőző időben nagy elterjedéssel bírt, az írástudás egyik központja volt az éjszaki arabság körében. Egyáltalán el lehet mondani, — a mint egyebütt már érintettem — hogy az iszlám előtti araboknak iskolamesterei leginkább a keresztyének és zsidók közül kerültek ki; ezektől tanulták az írás tudományát. S nagyon könnyen érthető, hogy a biblia használata őket inkább vitte rá az olvasás és írás elsajátítására, mintsem a minden vallásos irodalom nélkül szűkölködő pogány arabokat. Valamint Hirában a keresztyénség befolyása, úgy a nagyszámú zsidó lakossággal bíró Medinában a zsidók közvetítették a pogány arabokkal az írás ismeretét. Tényleg a történeti hagyomány számos példát említ éppen a me-

<sup>1)</sup> L. cikkemet *A Szinai félsziget régiségeiről* (*Archaeologiai Értesítő*, 1892, 58. l.).

<sup>2)</sup> Ibn Kutejba *Adab al-Küttib* (Kairo 1300 = 1883) 180. lap Al-Zamakhsari, *Aszdsz al-baladja* című szótára (Kairo 1299 = 1882) a *nsal* szó alatt (II. köt. 290. lap).

<sup>3)</sup> *Al-Tabari. Annales* ed. Leyden I. köt. 1770. lapján.

dinai emberek közül, kik már az iszlám előtt is tudtak írni, valamint arra nézve is, hogy a medinai törzseket a közöttük lakó arab zsidók tanították az írásra. S arra, hogy valakit a «*tökéletes*» (kámil) disznévvel felruházzanak, melylyel a pogány arabok oly férfiakat adományoztak meg, kik személyükben a jeles költőt, a hőst, kuzuslót és ügyes nyilazót egyesítették,<sup>1)</sup> Medinában még azt is megkivánták, hogy az illető az íráshoz is értsen. Csak ez esetben adták meg neki medinai polgártársai a *kámil* «tökéletes» címet.

Ime elég adat arra, hogy nem az iszlám műveltebb élete adta meg Arábiában az első lökést az írás elsajátítására. Hisz Muhammed már is rendelkezett arab emberekkel, kik azt a számos kapitulációt, melyet a meghódoló törzsek vele kötöttek, valamint azon nagy terjedelmű üzeneteket, melyeket mindenfelé küldözgett, írásba foglalták.<sup>2)</sup>

Bármily tökéletlenül tanulták is el a pogány arabok az írást, és bármily kicsiny volt is azon kör, melyre ez ismeret az iszlám előtt terjedt,<sup>3)</sup> az említettek szerint nincsen kizárva annak lehetősége, hogy egy-egy költő már az iszlám előtti időben is írásban foglalta légyen műzsája termékeit.

Ez nem a priori-állítás. Mert tényleg nem egy adatunk van reá, hogy már az iszlám előtt is, ha nem is általánosan elterjedt szokásképen, írásba szokták foglalni a költeményeket. Egy iszlám előtti hudejlita költő egy régibb didaktikai költeményből egy idézetet vesz át e bevezető szavakkal: «Én olyan vagyok, mint a hogy mondotta, a ki az írást pergamenre diktálja, mialatt az író leírja azt» és erre aztán néhány bölcs mondás következik. Tehát a költő tollba mondja versét, az íródiák meg pergamenre teszi. — Egy Lakit nevű régi költő pedig így kezdi költeményét, melyet Hirából törzséhez intéz, neki tudtul adandó, hogy Persia felől nagy vesze-

<sup>1)</sup> L. *Az iszlám*, 15. l.

<sup>2)</sup> Ezeket egy régi arab történetíró, Ibn Sza'd nyomán Wellhausen nem rég arabul és németül kiadta: «*Die Schreiben Muhammets und die Gesandtschaften an ihn*» (Skizzen und Vorarbeiten, IV. köt. 87. és kk. lapokon.

<sup>3)</sup> *Uszd al-gáiba* IV. köt. 344. lapján azt a tudósítást találjuk, hogy midőn a próféta levele, melyben a nagy Bekr b. Vail törzset az iszlám vallására felhívta, a törzshöz érkezett, nem találkozott senki, a ki el birta volna olvasni; a Banû Dubej'a törzsnek egy véletlenül a Bekriták közt tartózkodó tagja, olvasta el nekik.

delem közeledik az arabok felé: «Üdvözlétet küld Lakit *írásteker*-ben, a félszigeten levő Ijád-törzsnek.» <sup>1)</sup>

Még erősebb adataink vannak az iszlám legelső idejéből, mely még arra is nyújt példákat, hogy némely költő hidsá-költeményeit is írásban fogalmazta meg.<sup>2)</sup> E körülmény a költemények írásba foglalásának már hosszabb fejlődését tételezteti fel velünk. És úgy gondolom: nem képzelhető tarthatatlanabb állítás azon még mai napig is széltiben divó felfogásnál, hogy az iszlám előtt, de még sok ideig utána is, minden költő teljes verskészletét, melyet egy hosszú emberöltőn át produkált, kizárólag emlékezetében őrizte, és hogy csupán csak így vették át tőlük azok, kik a régi költészet szíjlagyományának fentartását folytatták.

Sőt a felhozott tényekből világosan kitűnt, hogy egyes költők már a pogányság idejében is írásba foglalták költői műveiket. De másrészt tagadhatatlan az is, hogy az írásbeli feljegyzés ily esetekben nem *irodalmi szempont* alá esik. A költő nem azért írta le költeményét, hogy ez alapon terjedjen az emberek között, hanem első sorban azért, hogy a maga számára szerkeszsze meg állandó alakban. A költemény terjesztésének módja az élő elszavalás volt nagy gyülekezetek színe előtt. A költő a közönség számára soha sem *ír* verset, hanem *mond*, a közönség nem *olvas*, hanem *hall*. Nevezetes, hogy még mai nap is Arábia némely részén a költemény neve *nuttā*; ebből nātaka a. m. élő szóval előadni; még a könyvbe foglalt költeményt is e néven nevezik.

Csak az iszlám II. századában, ugyanazon időben, midőn egyéb téren is az arab irodalom kezdetei mutatkoznak, azaz időszámításunk szerint körülbelül a VIII. század elején, keletkezik az a törekvés, hogy a régi költészet maradványait irodalmi szempontból egybegyűjtsék és így közkinccsé tegyék. Az omajjád uralkodók fénykora volt ez idő. Ez uralkodók a régi hamisítatlan arab szellem képviselői voltak,<sup>3)</sup> és az előszeretettel, melylyel a régi poesis iránt viseltetnek, teljesen összhangzik azon iránynyal, melyet a nyilvános életben, a műveltség fejlesztésében követnek.

Lehet ugyan, sőt valószínűnek is tartom, hogy nem csekély

<sup>1)</sup> Lásd *Muhammedanische Studien* I. köt. 110—112. lap.

<sup>2)</sup> *Diván Al-Hutej'a* 18—19. lap.

<sup>3)</sup> L. *Budapesti Szemle* 1892. június 360. és kk. lapjain.

túlzás rejlik abban az elbeszélésben, melyet a régi költemények legelső nagy gyűjtője, Hammád al-râvija azon nagy érdeklődésről közöl, melylyel az omajjád khalifák a régi költészet iránt viseltettek. E túlzások levonása után is elég nevezetes az elbeszélés arra, hogy mint a művelődéstörténet egy érdekes adatát hű fordításban ide iktassam. «Ezt beszéli Hammád: II. Jezid (ibn 'Abdalmalik) uralkodása idején az ő társaságának szenteltem magamat. Ezért testvére, Hisám, megharagudott reám. Midőn Jezid meghalt, és Hisám követte őt az uralkodásban, féltém tőle, és egy álló esztendeig házamból ki nem mozdultam; csakis legbizalmasabb embereimhez szoktam néha nagy titkolódzva ellátogatni. Midőn ez év elteltével azt tapasztaltam, hogy nevemet senki nem említi, biztosságban kezdém magamat erezni és egy pénteken a Ruszáfabeli meccsetbe is elmentem a nyilvános istentiszteletre.» (Kiegészítésül azt kell feltételeznünk, hogy Hammád ez évet szülővárosában a mezopotámiai Kufában tölté.) «Alig», így folytatja elbeszélését, «alig mutatkoztam, már is két rendőr áll mellettem és így szólít meg: «Rögtön jelenj meg a helytartó, Júsuf b. 'Omar emirnél.» Ettől feltem — így gondolkozám — és arra kértem a rendőröket, hogy engednének előbb haza mennem; hadd búcsúzzam el örökre családomtól. — A rendőrök erre nem akartak reá állani, én megadtam magam és a helytartó elé mentem. Júsufot a vörös csarnokban találtam. Miután szálamomat visszazonozta, egy írást mutat, melynek a következő volt a tartalma: «Isten nevében 'Abdalláh Hisámtól, az igazhivők uralkodójától Júsuf b. 'Omarhoz. A mint ez írásomat elolvastad, kerestess fel Hammádot a veragyűjtőt, minden késedelem és halogatás nélkül; adj neki 500 denárt és egy mahri tevét, melyen tizenkét nap (éj) alatt Damaskuszba érhet.» Lén a denárokat elfogadtam és nyomban magam előtt láttam a felnyergelt tevét. A kengyelbe dugtam lábamat és tizenkét napon át utazva Damaskuszba értem. Hisám khalifa kapuja elé álltam, bebocsáttatást kértem, és csakhamar előtte megjelenhettem. Tágas csarnokban ült, mely teljesen márvánnyal volt kirakva, két-két márványtábla közé arany pálczák voltak beillesztve. A khalifa vörös pamlagon ült, vörös selyem ruhába öltözve, egész teste pézsmától és ambrától illatozott.\*) Két csudaszépségű hölgy környezte, mindegyik fülében

\*) Az egyik relációban itt még a következő toldás: Előtte aprított

két fényes gyönggyel ékesített gyűrű. Szalámot mondtam, ő viszonozta az üdvözlést. Közelébe intett, én engedelmescskedtem; oly annyira közeledtem, hogy lábait megcsókolhattam. «Hogyan vagy?» kérdezte most az uralkodó. «Jól», feleltem én, «őh igazhitűek uralkodója.» «Tudod-e mi okból hivattalak?» «Nem én» mondok. «Azért szólítottalak ide, mert egy verssor jutott eszembe, és nem tudom ki a mondója (szerzője). Ez a verssor tudniillik:

«Reggeli italt kérték, és megjelent egy énekesnő, jobb kezében serleget tartva.»

Ennek a versnek a szerzője 'Adi b. Zejd<sup>1)</sup> — így feleltem rögtön — és parancsára elmondtam az egész kaszidát, melyben e vers előfordul. A khalifa tetszését nyilvánítá és dúsán megvendégelve és ajándékokkal gazdagon megrakva, (az összes részletek fel vannak sorolva) bocsátotta el a tudóst.<sup>2)</sup>

E történet, melyhez még egyéb párhuzamos elbeszéléseket lehetne felhozni, élénk színben, mondhatnók drámai elevenséggel, mutatja élénk azt a nagy érdeket, melylyel a damaszkusi arab udvar a pogány világ költői és műveik iránt viseltetett. Nagyon valószínű, hogy az uralkodók pártolása adta meg az első lökést, vagy legalább is a buzdítást arra,<sup>3)</sup> hogy azon kor philológjai — kiket régebben közvetlenül a Korán helyes értelmezése és tanulmánya indított volt az igaz arab nyelvnek a beduinok szájáról való ellesésére — a régi költészet maradványainak gyűjtésére adják magokat és ezzel a szájhagyomány fentartását lehetővé tegyék.

E versgyűjtő philológok között mind időre, mind működésének terjedelmére nézve az első közé tartozik az a Hammád, kinek élményeiből a fentebb közölt elbeszélést mutattuk be. Jezid khalifa, kinek udvarán élt, 720—24, Hisám, a ki elől eleinte elrejtőzött

pézsma arany edényekben; a darabokat kezében mozgatta, úgy hogy illatot terjesztettek.

<sup>1)</sup> 'Adi b. Zejd keresztényen vallású arab költő a hirai királyok udvarán, hol magas államhivatalt is viselt (a VI. század második felében). Életének körülményei és próbák költeményeiből a *Kitáb al-agámí* II. kötetben található, a 18—43. lapokon.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-agámí* V. kötet 166. l. Hariri *Durrat al-gurawisz*, ed. Thorbecki (Lipscse, 1871) 177. lap. Al-Aubári. *Nuzhat al-alibhá* (philológusok életrajzai, Kairo 1294=1877) 44—50. lapokon.

<sup>3)</sup> Lásd *Muhammedanische Studien* II. köt. 203. lapja jegyzetében felemlített helyeket.

vala és ki őt 'Adi verse miatt tizenkét napi utazásra kötelezte, 724—743-ig uralkodott. Történetünk 725-ben játszódik. Ekkor Hammád a régi költészet irodalma terén már híres ember volt; a legnagyobb tekintély, melyhez a khalifa irodalmi dologban fordulhatott. Azt mondhatjuk ennél fogva, hogy a VIII. század eleje volt azon időpont, midőn a gyűjtések nagyban megindultak.

Minden irodalomtörténeti kérdésben, a kezdetek meghatározása szokott a legtöbb nehézséggel járni. Kifejlődöttebb fokokon a legrégebbi előzmények nyomai el szoktak homályosodni. A régi idők embereinek fogyatékos historiai érzéke nem igen szokott törődni az utódok esetleges kíváncsiságával. Több mint egy évezreddel az arab költeménygyűjtés megindulása után, csak némely biztos adattól támogatott kombinációval pillanthatunk be a gyűjtés kezdeteibe. Elkísérjük Hammádot és törekvéseinek vetélytársait, elkísérjük őket a sivatagba, a sátras beduinok különféle törzsei közé, hol büszkeséggel adják szájról szájra azokat a verseket, melyekkel és a melyek szerzőivel a kóborló legények egyéb törzsek ellenében büszkélkednek. A Dubjān törzs Nābigával, a rokon 'Absz törzs 'Antarával híreskedik, a bekriták Tarafa verseit őrzik és a tamimiták nem engedik veszendőbe menni 'Alkama énekeit, melyek régi időkben, midőn még a mekkai prédikáció nem vágta volt ketté az arab nép fejlődése történetét, annyi dicsőséget hárítottak őseikre. Ebben az időben egy tevéfuttatásból támadt negyven éves háboru zavarta fel a sivatag lakóinak békéjét, a háboruszkodó törzsek költői ez idő alatt tenger sok gáncsoló verset szórtak egymásra, melyeket az illető törzs recitátorai nemzedékről nemzedékre adtak. Itt a különféle törzsek között rakásra gyűjti a tudós az illető törzs költészeti encyklopædiáját. Vagy a beduinok magok, akár állandóan megtelepednek a városban, a hol aztán — mint erre több példa van — a nyelvtudósok tanítómestereivé válnak,\*) vagy pedig csak rövid időre valami ügyes bajos dologban a khalifa székvárosába, a fényes Damaszkusba, vagy a sivatag szélén épült valamely más nagy városba, teszem, Kúfába vetődnek. Talán a szükség viszi őket oda, marhájok egy részén kívánnak túladni a városban, vagy valamely nagy úrnak akarnak udvarolni, jó pénz

---

\*) Ilyenek névszerint megemlítve Flügel-nél: *Die grammatischen Schulen der Araber* (Lipcse 1862) 46. és kk. lapokon.

reményében versben dicsőíteni bőkezűségét. Mert az adószedőt a khalifa meg helytartója küldik ki a sivatag lakói közé, magoktól ezek nem jelennek meg az adóhivatalban. Meg pereikben sem szorúlnak a város jogtudós bírására; ezeket is magok között intézik el véneik, sejhjeik. De akúrmi okból jelenik meg a beduin a város piacán, a Hammád-féle tudós szobájába keríti őt és itt vallatja, és a beduin szajáról csak úgy özönlik a törzsében járatos költemények árja.

Ne tessék gondolni, hogy az efféle jelenet csupán csak a magam képzelődésének műve. Egy véletlenül Hammád apjáról közölt adat ily helyzetre vonatkozik. Egy elökelő úrnál volt hivatalos és e meghívást elhanyagolta, mert «egy ember a beduinok közül járt hozzá, a kinek közléseit írásban fel szokta jegyezni».<sup>1)</sup> Bő alkalmat nyújtott a beduinok között folytatható tanulmányokra a mekkai zarándokolás szent ritusa (hadds) is.<sup>2)</sup> Ily úton számos törzsek területén fordul meg a jámbor bucsújáró, és minthogy rendszerint az ily karaván lassan szokott haladni, és biztosságról a hatóságtól kirendelt őrizet gondoskodott már a legrégibb időkben, anyagi eszközökkel is bőven el szokott látva lenni arra, hogy a közléseiben netán fukar beduin kedvét folyton ébresztgethesse, ily utazás bő alkalmat nyújtott a költészet és az arab régiségek tanulmányozására és elsajátítására. S ha véletlenül a beduin törzsek, melyek a zarándok karavánokat a legrégibb időktől egészen a mai napig nyugtalanítani szokták, valamelyikének fogságába kerül, e helyzetet is — így járt egy *Al-Azhari* nevű tudós — a tudomány hasznára bírja fordítani. Az épp említett Azharinak két évig tartó ily fogsága adott módot arra, hogy szótári munkájához a legjobb anyagot az őt fogva tartó törzs között egész kényelmesen tanulmányozza.

E tanulmányok adták meg az arab költészet legrégibb gyűjteményeinek a szempontját: együvé gyűjteni az *egyes törzsek* költeményeit. Magának Hammádnak igen sok gyűjtése volt e téren. A fentebb közölt történet egy változata, vagy talán egy mellette függetlenül megállható másik értesítés szerint, Hammád a következőt beszélte el: «Egykor Al-Valíd b. Jezíd khalifa (743—744),

<sup>1)</sup> *Kitáb al-ajami* V. kötet 120. lapján.

<sup>2)</sup> *U. o.* XVIII. kötet 190. lapján.

Hisám utóda, 200 denárt küldött Júsuf b. 'Omarnak azzal, hogy engem rögtön Damaszkusba szállítson. Én azt hittem, hogy a khalifa azon törzsek költői iránt fog tőlem tudomást kérni, melyekkel rokonságban áll; tudniillik a Kurejs és a Thakif törzs költőiről. Tanulmányozás tárgyává tettem ennél fogva a Kurejs és Thakif könyveit (t. i. azon gyűjteményeket, melyeket a törzsekre nézve összeállítottam volt). Midőn a khalifával találkoztam, a Beli törzs költeményeit tudakolta; a legszebbeket ezekből elszavaltam neki.<sup>1)</sup> Látjuk, hogy az egyes törzsek költeményeire voltak külön-külön összeszerkesztett gyűjteményei. Így sok egyéb törzs «kitáb»-jai is említve vannak, egynémelyikéből idézeteket is találunk. Idézve találtam a «*Kitáb Bani Tamimet*»,<sup>2)</sup> a *Banû Mázín kitáb-ját*.<sup>3)</sup> — A költemények természetesen azon történeti hagyományok kapcsolatában vannak előadva, melyek az illető törzsről fenmaradtak. Még Al-Dârakušni (megh. 995) hivatkozik, «egy régi könyv szerzőjére (száhib kitáb 'atîk), melyben a Dabba törzs és költőinek hírei vannak összegyűjtve.<sup>4)</sup>

A gyűjtési tevékenység e legrégibb rétegének irodalmi eredményeiből teljes munkák nem maradtak reánk. Csak idézetekből ismerjük vajmi fogytékosan.

De igenis van egy igen jeles adalék ugyanezen irányban a következő nemzedék gyűjtő tevékenységéből. Ez a *Hudajl törzs költőinek divánja*, melyet 870—80 körül Al-Szukkari állított össze, a régi arab költészet legértékesebb gyűjteményeinek egyike, melyből a pogány idők szellemére nézve fölötte fontos részletekkel gazdagíthatjuk tudásunkat.<sup>5)</sup>

Hammád és Al-Szukkari munkálkodása között több mint

<sup>1)</sup> *Kitáb al-aghini* V. kötet 174. lap.

<sup>2)</sup> *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. XXXII. köt. 355. lap; egy iszlámelőtti költő (Bisr b. Abi Cházim) költeményéből való ez idézet. Mindenesetre alig valószínű, hogy ez idézet az említett költőtől származzék. Az iszlám előtt ily gyűjtemény nem igen képzelhető.

<sup>3)</sup> *Jahûl*, *Geographiai szótár* IV. köt. 360. lap. 4. sor.

<sup>4)</sup> *Uszd al-gâba* II. köt. 339. lap elején.

<sup>5)</sup> Kiadta I. részét Kosegarten, London 1854, folytatta (fordítással) Wellhausen (Berlin 1884, *Skizzen und Vorarbeiten* I. füz.); összesen 280 költemény. A *Chizânab al-ahab* szerzője (II. köt. 317. lap) azt állítja, hogy ő a hudajlita költeményeket egy 815-ben (200 hidsra) készült kéziratból tanulmányozta.



egy évszázad folyt le, mely az arab philologia klasszikus korát foglalja magába. Ezalatt a régi költemények fentírtására irányuló törekvés mindinkább bővebb körökre terjedt és egyéb szempontok alatt is érvényesült. Az arab Parnaszus *egykes kimagasló alakjai*-nak összes fenmaradt műveit külön-külön teszik most gyűjtés és tanulmányozás tárgyává. Megesthetik szempontok is előtérbe lépnek. Már magának Hammádnak szokták a «Mu'allakát» neve alatt ismeretes hét nagy kaszida egybeállítását tulajdonítani. E hét, különféle szerzőtől eredő költeménynek ítélte oda a közvélemény kritikája az arab költészet pálmáját; ezeket tartotta a legkitünőbbeknek; azért találjuk azokat egy füzérbe kötve.<sup>1)</sup>

Nagyon szorgalmas munkát fejtettek ki különösen az iszlám III. századában az egyes nagy költők divánjainak gyűjtése körül; e divánoknak azonban csak legkisebb része van az enyészettől megóva. Ha azon rengeteg sok idézetet vesszük mértékül, mely most már ki nem mutatható divánokból a régibb philologiai munkákban és encyklopédiákban — különösen az «*Enekek könyvé*»-ben — egyéb költőkből található, úgy egyrészt megbecsülhetjük az e kincsekből helyrehozhatatlanul elkallódott anyagok mennyiségét, másrészt még inkább méltányolhatjuk azt a nagy szolgálatot, melyet azon encyklopédikus munkák szerzői a tudománynak az által nyújtottak, hogy idézeteikkel legalább némi mutatót mentettek meg az enyészettől. Ez encyklopédiai munkákon kívül még a nem csak szerzők szerint, hanem egyéb szempontokból gyűjtő philologusok chrestomathiáiban is sok költőtől maradtak reánk klasszikus mutatótányok, kiknek divánja egyébiránt teljesen elveszett, vagy együttesen gyűjtve talán nem is volt. Ilyen gyűjtemény a régibb időből *Al-Mufaddal al-Dabbi*-nak (megh. 786.) a régi költőkből összeállított terjedelmes chrestomathiája, melynek a *Deutsche morgenländische Gesellschaft* költségén tervezett kiadása *Thorbecke* halálával fennakadást szenvedett.<sup>2)</sup> Nem kevésbé

<sup>1)</sup> Egyenként és együttesen több kiadása van e költeményeknek, legújabbán *Abel*-től. *Die sieben Mu'allakāt, Text, vollständiges Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar.* Berlin 1891. Magyar fordításban is bírjuk az egyiket, Imru ul-Kajsz-ét *Jónás* Jánostól, *Nyelvtud. Közlemények* VII. kötet.

<sup>2)</sup> E fontos munkából csak egy füzetke jelent meg: *Die Mufaddali-*

fontos e szempontból Abû Zejd al-Kurasi, Al-Mufaddal kortársának *Dsamharat al-'arab* című gyűjteménye, melyben a legkitünőbb költők 7 osztályba vannak beosztva és minden osztályban hét költőtől egy-egy költemény van közölve. E régi gyűjtemény kiadását Hommel müncheni tanár helyezte kilátásba.<sup>1)</sup> A fennmaradt divánok jó része most már európai kiadásokban és feldolgozásokban is hozzá férhető. Igen sok lappanghat még a rendezetlen keleti könyvtárakban, melyekből, mióta némelyikök rendes kezelés és lajstromozás alá került,<sup>2)</sup> az elveszettnek vélt költészeti anyag némely becses része bukkanik elő, a mi által az arab ó-kor szellemének megismerését elősegítő irodalmi eszközeink örvendetes módon gyarapodnak.

Látni való mind ebből, hogy a régi arab kultúra tanulmányára mily kútfő-apparátust szereztek össze az arab nép philologusai egy évezreddel a mi időnk előtt.

Az arab tudósok azonban a szövegek puszta összegyűjtésével nem elégedtek meg. Már az első korszak gyűjtői és utánok a következő idők philologjai a költeményeknek, közmondásoknak és az arab régiség egyéb hagyományainak gyűjtése alkalmával a szövegek előkerítése mellett még egy fontos körülményre vetettek ügyet. A költemények gyakran elavult, ritka, sokszor dialektikus, vagy csakis a költészetben használatos szavakat tartalmaznak; másrészt meg a költemények oly személyekre, eseményekre, szokásokra, vagy helységekre vonatkoztak, melyeknek ismerete nélkül a versek teljességgel érthetetlenek maradnak. A gyűjtő philologoknak már most arra is volt gondjuk, hogy e költemények és közmondások nyelvi és tárgyi exegesisét is megszerezzék, történelmi és topographiai vonatkozásait kikutassák és a költemények kíséretében megőrizték.

*jüt, nach den Handschriften herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Thorbecke. Erstes Heft. Leipzig 1885.*

<sup>1)</sup> *Ueber eine zu veranstaltende Ausgabe der Dsamharat al-'arab.* — Actes du VI-ème Congrès des Orientalistes (Leiden 1885). — Section semitique — 387—408. lapjain.

<sup>2)</sup> Különösen áll ez a meglepő kincseket rejtő *egyiptomi alkirályi könyvtár*ról, melynek katalogusa most hét kötetben (Kairo 1300—1308 = 1882—1892) be van végezve. Ezen kívül még felemlíthetők a *konstantinápolyi Ája Szífia* mecsét (Stambul 1304—1887) és a *túniszi bej* (Al-Szádikijja nevű) *könyvtár*nak katalogusai (Tunis 1293—1875).

(126)

E nyelvészeti és reális magyarázatok teszik anyagát a legrégibb arab lexicologiai kísérleteknek és magyarázó munkáknak, úgymint azon számos kisebb-nagyobb monographiáknak, melyek az arab történelmi és társadalmi reáliáknak vannak szánva. E gyűjtő munkából sugároznak ki mind azon tudósítások, melyek a nagy philologiai encyklopædiákban, melyek közül az «Énekek könyvét» és a «Példabeszédek gyűjteményét» már kiemeltem, és — hogy csak még egyet külön említsünk — Al-Mubarrad (megh. 898) «Al-Kámil» («A tökéletes») című könyvében sat. vannak megőrizve. Ez ismeretek idővel a tudomány külön ágát alkották, melynek képviselői az arab irodalomra nézve körülbelül azon részleteket ölelik fel, melyek nálunk a philologus tudományos kutatása körét alkotják: szövegkritikát, tárgyi magyarázást, régiségeket, a költemények aesthetikai méltatását sat.

E kutatásoknak azonban még egy igen fontos mozzanata van, melyet már magok az élesező arab philologok, kik számunkra a régiség hagyománya megértésére szükséges egész apparatust, minden segédeszközt szolgáltatottak, sem hagytak figyelmen kívül: de melynek művelésére a jelenkori európai tudomány mégis inkább elő van készítve és nevelve mint arra a VIII—X. század arab tudósai lehettek, és melynek szemmel tartására a mi skeptikus tudományunk több érzékkel is bír, mint az inkább hiszékenységre hajlandó ázsiai kritika.

Ez a hagyomány valódiságának (authenticitásának) kérdése, ez irodalom tudományos tárgyalásának és felhasználásának nagy bonyodalmakkal járó alapkérdese.

## V.

Az olvasónak bizonyára nem csekély meglepetésére fog szolgálni azon tény konstatálása, hogy a régi arab poesis nagy részének authenticitása vajmi gyenge lábon áll. S erre nézve a szorgalmas gyűjtők munkájának másik oldalát is tekintetbe kell vennünk.

Nem mi, nyugati kritikusok, élünk legelőször gyanúporral az ő adataik valódisága ellen. Magok az arab irodalomtörténet régi művelői jutottak a bizonyítékok birtokába azon tényre nézve, hogy *Hammád* és társai sokat árulgattak régi poesis czímén, a mi csak az ő korukban keletkezett, vagy egyenesen az ő saját gyártmányuk

volt. E gyűjtők oly tökéletesen szítták lelkükbe a régi arab nyelv és gondolkodás sajátos légkörét, oly annyira beleélték magokat a beduin költészet minden alaki és tartalmi mozzanataiba, oly annyira bírták a nyelv jellemző fordulatait, legkritikább szavait: hogy a mit magok készítettek, bátran terjeszthették a régiség valódi maradványai mellett, mint azokhoz tartozó elemeket. Így aztán ott, a hol keveselték az összegyűjtött valódi anyagot, vagy a hol csak hiányosan kerithették azt birtokukba, a magokból pótolgattak s egészítettek ki. Ily esetben a hamisítvány a valódival teljesen egybeforrt, és a kritika dolga volna a polyvát a tiszta búzától eltávolítani.

Sokszor meg egy-egy gazdátlan verset, melynek szerzőjét nem tudták adni, vagy egy névtelen töredéket, mely csak nagyobb összefüggésben volt megőrizhető, egy azonos rimű és versméretű kaszidába kebelezték be. Így került p. o. a Zuhejr iszlám előtti költő egy nagy költeményébe két sor (15:46—47), melynek szerzőjéül Al-Chavvát anszári, azaz iszlám utáni költő derült ki.<sup>1)</sup> Általán pedig azt lehet állítani, hogy sok költemény vagy töredék szerzőjére nézve az arab hagyomány bizonytalan, ingadozó. Ugyanazon darab különféle tudósítóknál különféle; nem mindig ugyanazon korszakbeli szerző nevéhez van kapcsolva. S ez nem csak homályos költők művein esik meg, hanem a leghíresebbekén is. Al-Szukkari 4 verssel toldja meg Imru-ul-ķejsz híres mu'allakáját, melyek más versiókban a hírhedt Ta'abbata sarran rablókalandor azonos rimű és méretű kaszidájában foglalnak helyet, és mint egy arab philologus megjegyzi, tényleg több hasonlatosságuk van egy rabló beszédéhez, mint a királyok — olyannak nevezik Imru-ul-ķejsz fejedelmi költőt — szavához.<sup>2)</sup>

Mind ezekből látható, mily jogos azon kételkedő helyzet, melyet az óvatos kritika a poeticus hagyomány valódiságára nézve elfoglalni kénytelen. S nem lehetünk elég óvatosak szemben azon gyanút ébresztő tényekkel, melyeket a philologusok hamisító hajlamaira nézve az arab kritika tár fel előttünk.

Dsael al-din al-Szujútí (megh. 1505.) «Al-Muzhir» című

<sup>1)</sup> Lásd erről bővebben cikkemet a *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* III. köt. (1889) 361. és kk. lapjain.

<sup>2)</sup> *Chizānat al-adab* I. köt. 65. lap.

nagyfontosságú munkájában egy külön fejezetet szentel e címnek «ma'rifat al-masznû»: «a mesterségesen csinált (versek) ismerete».\*) E fejezetben mind azon adatokat állította össze, melyeket a fentebb jellemzett verscsempészetre nézve fontosaknak vélt. Hadd emeljek ki ezekből egynehányat:

Muhammed b. Szallâm al-Dsumalhî (megh. 846.) a következő ítéletet mondja Hammád-ról: «A legelső, ki az arabok verseit összegyűjté és a velők kapcsolatos történeteket előadta, Hammád volt; ez pedig megbízhatatlan ember; olyan szerzőknek tulajdonít némely verset, a kik azt nem készítették, aztán a költeményeket saját szerzeményével is meg szokta toldani.» Júnusz b. Habbîb (megh. 799-ben, tehát nagyon közel állott Hammád korához) pedig egyáltalán csudálkozik, hogy akad valaki, ki a Hammád tudósításai alapján régi verseket idéz. — Abû 'Amr b. al-'Alâ' (megh. 770—75 körül) a következő tényt konstatálja: «Midőn az arabok hosszas hódító vallásháborúik után ismét a költészet felé kezdtek fordulni, némely törzs keveselte a saját költőinek fenmaradt költeményeit, és a róla fenmaradt történeteket; ők is azon törzsek között szerettek volna említettetni, kiktől sok költemény és emlékezetes esemény maradt az utókorra. Hát magok csináltak költeményeket és őseiknek tulajdonították azokat. Midőn későbbben a versgyűjtés megindult, még ezeket is újból gyarapították, a mi tudós embereknek nehezére egyáltalán nem eshetett.»

A második korszak leghíresebb veramondója volt Chalaf al-alhmar (megh. a IX. század végén). Halljuk már most, a szigorúbb kritikusok mit tudnak róla. Abû 'Alî al-Kâli (megh. 967-ban): «Chalaf gyönyörű kaszidákat készített és a régi költők divánjaiba csempészte be azokat. Azt mondják, hogy al-Sanfarâ pogány költő bíres kaszidáját ő készítette. Némelyek szerint az 'Abd Kejsz törzs költeményét is ő írta csupa tréfából, ugyszintén Al-Nâbiga egyik költeményét.» (Ezt Abû Hâtim al-Szidsisztînî közli Al-Aşzma'î nevében; l. ezekről a következő fejezetet). Muhammed b. Jezid (al-Mubarrad, megh. 898.) a következő jellemzést nyújtja Chalafról: «Közmondásszerűvé vált a versek készítésére nézve. A mit ő más költők nevére készített, oly annyira megfelelt a költők valódi verseinek, hogy nem lehetett tőlük megkülönböztetni. Később vallásos

\*) *Al-muzhir fî ulim al-luga* (Bûlâk 1282—1865) I. köt. 85—91. ll.

életmódra tért; minden nap egyszer végig olvasta a Koránt. Ez időben Kúfa népe előtt kivallotta, hogy mely verseket csempé-  
szett be a költők divánjaiba. De nem akarták neki elhinni. Abban  
az időben — úgy mondának — inkább érdemeltél hitelt, mint  
mostan.»

A felhozott körülmények sokkal zavaróbban hatnak a kultúr-  
történészre, mint a nyelvészre. Minthogy a csempésző philologusok  
az utánzott költeményekben teljesen az utánzásuk keretét tevő  
korszak nyelvezetét használják, melyet mesterileg ismertek, nyelvi  
bizonyítékul a klasszikus arab nyelvre nézve még ez utánzatok is  
értékesek. De csak aggódva közelít feléjük, a ki e költészetet a  
régi pogány világ szellemi életének, művelődési viszonyainak, tár-  
sadalmi mozzanatainak tanulmányozására kívánja felhasználni.  
Fogja-e aggodalom nélkül a VI. vagy VII. század szellemi élete  
tükrözéseül felhasználni azt az adatot, melyről félő, hogy nem a  
szabad sivatagban eredt és azon kor költőjének szájáról, mint lelké-  
nek az aktuális helyzettől sugallott közvetlen nyilatkozása, hanem  
hogy esetleg a IX. vagy X. században egy tudákos utánzó dolgozó-  
szobájában a mécs világa mellett izzadta? És ne feledjük, hogy a  
két korszak között a keleti világ legnagyobb revolúciója folyt le, a  
pogány világ megsemmisülése és az iszlám győzelme. Nem esünk-e  
abba a veszélybe, hogy csak az iszlám befolyása alatt lehetővé vált  
eszmét, mely valamely költeményben kifejezést talált, a pogány-  
ságba fogjuk visszahelyezni és vele kiegészíteni a sivatag emberei  
erkölcsi életének képét?

Mindezek a jogos kételyek megfontolása arra tanít, hogy jól  
cselekszünk, ha kettőzött óvatossággal élünk, valahányszor a  
régiekként hagyományozott verseket a kultúrtörténet adataiul  
kivánjuk felhasználni.\*) S ez óvatosságunk nem fog túlságos  
pessimismus színében feltűnhetni, ha különösen még azt is tekin-  
tetbe vesszük, hogy a reáliákra, a tárgyi mozzanatokra nézve,  
még a jóhiszemű utánzók is, mily rabszolgái voltak a régiség min-  
táinak. Hát még azok, kik már elevefeltett akarattal s ámitó szán-  
dékkal úgy utánoztak, hogy régiaság zamatját akarják éreztetni,  
és a priori kizárni annak föltevését, hogy modern munka elé van  
az olvasó vagy hallgató helyezve?

\*) L. *Muhammedanische Studien*, I. köt. 89—90. lapján.

Hogy mennyire tartozott az arab költészet jó korszakának kánonához, hogy a költő a régi mintáktól megállapított keretben mozogjon,<sup>1)</sup> még a megváltozott helyi és társadalmi viszonyok között is, sok körülményből ki volna mutatható. A spanyolországi arab költő a maga hőségét, azaz rendesen maga magát, teve hátán vándoroltatja a sivatagon át és átéletei vele ennek borzadalmait s rémséges viszonyait, egészen megfeledkezve arról, hogy a Guadalquivir nem sivatagokat szel át, és hogy a spanyol lovagok csak hírből ismerték a tevét. De ők, ha a klasszikus költészet tradícióit művelik, kötelesek akár minden egyéni tapasztalat híján is az arab sivatag körülményeire sűrűlni. A klasszikus arab kaszida hagyományos kánonjához az is tartozik, hogy a költő versét egy sovárgó exordiumon kezdi, mely okvetetlen azon helyek leírását tartalmazza, melyeken a költő valaha szeretőjével időzött. E helyek azóta elpusztultak — a sivatag csak múló tartózkodást enged egy-egy helyen — és most csakis szélvész és eső pusztításaitól fukaron megmentett nyomaival találkozunk. Olyanok a nyomok, mint a sírkönek elmállott betűi. — *Atlál* (a nyomok) így szokták a leírás tárgyát tevő helyeket nevezni. Az *atlál* megemlézése a kaszida bevezetéséből el nem maradhat;<sup>2)</sup> csak némely önállóbb szabad mozgású költő (pl. Abû Nuvász) találta ez irodalmi szokást nevetésnek;<sup>3)</sup> és e körülmény a régi Arábia geográfiai nomenclaturája szempontjából nagyon hasznosnak bizonyult. Sok régi helyiségnak csakis az *atlál*-poesis mentette meg emlékét.

Már most a szigorú szokás az újabb költőktől azt kívánta, hogy a költemények bevezetésében ők is csak azon *atlál*-nevekkel éljenek, melyek a sivatag költőinél előfordulnak. Azt követelte,

<sup>1)</sup> *Ilm Kutejba* bevezetését a költők életrajzaihoz, ed. Rittershausen (Leiden 1875) 17. lap.

<sup>2)</sup> Egy félbolond költő, 'Amir b. al-Madsün, egy dsinn-leány iránt szerelemre gerjelt és hozzá szerelmi verseket intézett. Még ily szerelmi költemény is az *atlál* leírásán kezdődik. De minthogy ez esetben a szeretett nő lakóhelye nem a földön van, a költő így kezdi megszólítását:

«A dsinnleány tartózkodásának a légkörben van nyoma (talál),  
jelei pusztulóban, elmállanak stb.»

és úgy folytatja, mint ha csak látható helyiségekről szólna. *Kitáb al-agáni* III. köt. 17. lap 5. sor alulról.

<sup>3)</sup> Lásd: *Muhammedanische Studien* I. kötet 32. lap 1. jegyzetét.

hogy pl. városi költők a világért se vonatkozzanak oly helységekre, melyeken ők tényleg valaha megfordultak, hanem szóljanak olyanokról, melyek táját soha se látták: ez felel meg a szigorú kánonnak.\*) Ehhez hasonló irodalmi jelenségek nagyban járulnak ahhoz, hogy a költő valóságos viszonyai, helyi körülményei, sőt még életének korszaka is művéből teljesen számíthatóak: a stilszerű költemény mind ezen mozzanatokra nézve a classicismus örökérvényű iskolájának, a pogány korszak beduin költőjének nyomait köteles taposni.

## VI.

Ha felhoztuk mind azon körülményeket és okokat, melyek a régi arab költészet kultúrtörténeti felhasználását megnehezítik, és sok esetben aggályossá teszik, úgy másrészt rá kell mutatnunk még azon szempontokra is, melyek a keleti irodalom e monumentumait a történelmi tudomány forrásául megmenthetik.

E szempontokat az irodalmi kritika nyújtja.

Abban az időben, midőn az arab költészeti kincsnek gyűjtése az arab philologus világban megindult, a törekvések igen nagy körben találkoztak részvétellel. Különböféle csatornákon át jutott a VIII. század munkájának eredménye a IX. század tudósaihoz, midőn az irodalom pártoló 'abbászidák alatt a költészet tanulmányát már nem csupán *nemzeti* szempontból, hanem *tudományos* célból folytatták. Itt a Hammádok és Chalafok mellett igazságosabb érzetű, kritikai érzékkel bíró tudósok is beleelegyedtek az eddig fegyelmezés nélkül nyakra-főre erőltetett költeménygyűjtésbe, ugyanazok, kik a Hammád és Chalaf-féle versszaporítás mögött ellebbentették a hiszékenység fátyolát. Ezeknek rostáló munkája megkönnyíti nekünk is azt a különben számunkra alig lehetséges műveletet, hogy a hamisítványokat a valódi gyöngyöktől megkülönböztessük.

E tudósok közül különösen kiemelkedik *Abū Sza'id 'Abd-almalik ibn Kurejb al Aşzma'i*, Baszrából származó tudós ember, (megh: 828—30 körül) azon szellemes férfiak egyike, kikkel

---

\*) Érdekes példát mutat erre nézve *Kitāb al-aynū* XVI. köt. 43. lapja, Jákhūt, *Geographiai szótár* I. köt. 865. lapja.



a hatalmas Hárun al Rasid khalifa udvara fényét és jelentőségét gyarapítá. E férfiú, kinek működése az arab philologia legkülönbözőbb ágaiban korszakot alkot, nemcsak híres költő volt, hanem egyúttal egyike a régi költők legjobb ismerőinek, műveik legszorgalmasabb gyűjtőinek — csak redsez-verseket 10,000-et ismert — amiért a khalifa «a költészet ördögének» (sejtân al-si'r) szokta nevezni.<sup>1)</sup> De a mellett nagy hire járt megbízhatóságának, tudományos igazságszeretetének, az általa terjesztett hagyományok feltétlen hitelességének.<sup>2)</sup> Az ő módszere és iskolája — mert számos nagyhirű philologus az ő tanítványának nevezi magát — valóságos reakziót jelez a Hammád és Chalaf-féle hagyományok könnyelmű módja ellenében. Az ő tanítványai közül kiválik *Abû Ilâtim al-Szidsisztâni* (megh. 864—68 körül) kiről már fentebb (37. lapon) kiemeltük, hogy mily nyíltsággal mutatott reá az interpolátorok garázdalkodására. Kortársai és utódai kiváló hitelességeért magasztalják. Az ő tanítványai között az arab philologia két nagy mesterének neveivel találkozunk: *Ibn Durejd*-dal (meghalt 933-ban) és *Al-Muharrad*-dal (megh. 898.) — A régi költészet egy másik, idősebb kortársától Al-Aszmaí-tól független tekintély volt ez időben még *Muhammedibn al-A'râbi* (megh. 844—45 körül), (Al-Mufaddal híres hagyománygyűjtő tanítványa), kit személyének s munkálkodásának ismerői és szemtanúi a komoly szigorúság dicséretével jellemeznek.

Az e tudósoktól követelt rostáló iránynak köszönhetjük, hogy az arab költészeti hagyománynak kihéjazhatjuk számbavehető magját, melyet philologiai módszerrel megfontolás tárgyává tévén, tanulmányaink alapjául tekinthetnők. A fentemlített férfiak eléggé közel álltak közvetlen elődeik és részben kortársaik fékevesztett verskovácsolásához és csempészéséhez, hogy azok alapján, a miket saját utánjárásukkal a régi költők hagyományaiból birtak, az interpolációkra vagy teljes falsumokra reámutathassanak. S így, ha nem is birtak még azzal a kritikai érzékkel, melyet korunk tudománya a klasszikai régiség tanulmányozásából a tudományos kutatás egyéb ágaira is átvihetett s alkalmazhatott, mindamellett szigorú önfegyelmeléssel biztosabb, komolyabb és, tegyük hozzá, becsületesebb alapra fektették az arab régiségnek tulajdonított

<sup>1)</sup> Ibn al-Anbâri, *Nuzhat al-alibbâ' fî tabakât al-udabâ'* 151. lap.

<sup>2)</sup> U. o. 171. és kk. lapok.

anyagot, és ez által nekünk is lehetővé tették azt, hogy ne csupán Hammád és Chalaf gyűjteményeire, azaz futó homokra, alapítsuk kulturtörténeti tanulmányainkat.

Nagyon értékesek ennél fogva e szempontból azon glossák és jegyzetek, melyekben a kommentátorok valamely költemény vagy rövidebb töredék forrásaira nézve nyilatkoznak. Csak néhány példát idézek. A Zuhejr pogány költő divánjában van néhány vers, mely félreismerhetetlenül az iszlám bélyegét viseli homlokán. A pogány költő csak nem szólhatott még istenfélelemről, vagy Dávid királytól szőtt pánczélokról; a bibliai nevek és fogalmak csak az iszlámmal kerültek az arabok ismerete körébe. Jó jel Al-Aszma'i szigorú módszerére nézve, hogy a kommentárokból azt a jegyzetet találjuk, hogy az ő recensiójában a versek nem találhatók, vagy hogy az a két sor, mely Chavvát muhammedán költő művéből Zuhejr egy költeményébe illesztetett (l. fönt 36. lapon) Al-Aszma'i Zuhejr-recensiójából hiányzik stb.<sup>1)</sup> Imru-ul-Kejsz pogány fejedelem nevéhez van kapcsolva egy vers, melyben Jásúds és Madsúds gátjáról van szó.<sup>2)</sup> Ez a Korán egy történetére vonatkozik és furcsa benyomást tesz minden józan emberre egy pogány kori versben. Al-Aszma'i iskolája tradícióiban ilyen és hasonló helyekkel nem találkozunk. Épp ily bizonyítékaink vannak a föntebbiekben józan és lelkiismeretes tradítorokként említett többi férfiú eljárására nézve is. Midőn jelen értekezésemet írom, sajtó alatt van Al-Hutej'a költő divánjáról közzé teendő munkám. Ebben a költő műveinek különféle recensióiról is bővebben szólok, kimutatván, hogy a Hutej'a neve alatt terjesztett költemények Abû Hâtim al-Szidsisztáni-fele szövegéből a különféle oldalról eklektikus eljárással összegyűjtött darabok nagy része mint hitelt nem érdemlő hagyomány kerekén elmaradt, és hogy Abû Hâtim ujjal mutatott reá azon versekre, melyek nem a költőtől hanem Hammád műhelyéből eredtek. Ugyanezen diván 888 verspárjából a fent említett Ibn al-A'râbi 134-et elvetett.<sup>3)</sup>

Az arab költemények hagyományára nézve a megelőző fejezetekben feltárt aggályos helyzet így némi kiegyenlítést talál. Az

<sup>1)</sup> L. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III. kötet, 362. lap.

<sup>2)</sup> Ed. Ahlwardt, *Six poets*, Imru-ul-Kejsz Appendix 25 : 4.

<sup>3)</sup> *Der Dîwân des Garwal b. Aus Al-Hutej'a* 49—52. lapokon.

érvényre jutó szigorúbb irány ismét fokozhatja bizalmunkat, annnyival is inkább, mert az irodalomban, bár találkozunk is Hammád utóhatásaival, és lépten nyomon érezhetővé is válik az a gondtalanság, mely az ő iskoláját jellemzi, mindamellett a következő korszakok tudományának az Al-Aşma'î, Abû Hâtim és Ibn al-A'râbi jóhiszemősége adta meg az irányt.

De azért a modern tudomány szempontjából még ez alapon sem nyugodhatunk meg. Nem törvényszéki bírakként szerepelünk e hagyománnyal szemben, hogy a tanúk jóhiszemőségének bizonyítékával az ő ügyük számunkra elintézettnek legyen tekinthető. Feladatunk, hogy az arab régiség költészeti hagyományát a kulturtörténet hiteles forrásaiul igazoljuk, és így kötelességünkké válik, hogy anyagunknak élesen szeméi közé nézzünk, mielőtt azt historiai következtetések céljaira felhasználjuk.

Azon előmunkálatok felhasználása után, a melyeket a keleti tudomány e téren számunkra is szolgáltatott, folytatjuk a kritikai munkát oly szempontokból, a melyek iránt a keleti embernek érzéke legalább abban az időben még nem igen fejlődhetett ki.

Az európai tudomány is régibb időben meglehetősen bizalommal viseltetett minden iránt, a mit az arab philologia mint régi költészetet hagyományozott. Ez irodalommal való bővebb megismerkedés, sajátásaiba való alaposabb és részletesebb behatolás lépten nyomon feltárta a hagyomány bizonytalanságának jeleit. Körülbelül a hatvanas évek óta léptünk ez irodalommal szemben az óvatos skepsis terére. Ezóta szólhatunk csak a pogány arab költészet *kritikai* tanulmányozásáról, a mennyiben kritika alatt a szövegek nemcsak alakí mozzanatainak szemmel tartását, hanem a szövegek tartalmára vonatkozó mélyebb kutatásokat értjük, első sorban a hagyományozott költemények és ezeken belül az egyes verssorok valódiságának vagy ellenben hamisított természetének kérdését. E kérdés nem pusztán formális alapon intézhető el.

E tanulmányokban is az a férfiú nyitott uj korszakot, kit a sémi dolgok kritikai tárgyalásában majd csak nem minden téren a mester czíme illet meg, *Nöldeke Tivadar*, ki «*Adalékok a régi arab költészet ismeretéhez*» című munkájának bevezetésében az arab költészeti hagyomány értékéről legelőször tárt fel általáno-

sabb, magasabb szempontokat.<sup>1)</sup> A formális mozzanatokat nagy alapossággal fontolgatja *Ahlwardt Vilmos*, a «hat diván» kiadója, ki a régi arab költészet e remekeinek közzététele után egy külön munkában veszi szemügyre azon kérdést, hogy ugyan a régi pogány idők emlékeiül hagyományozott e költeményekből mennyi a valódi, authenticus és mennyi az utánzás s hamisítás, az interpolatio.<sup>2)</sup> Vajmi szigorú ítélet az, mely Ahlwardt kritikai eljárásának eredményét teszi. A tőle kiadott költeményekből aránylag nem igen sokat menthetett meg a régiség számára. Munkáját e részletekre nézve, a költemények formális oldalának kritikájára nézve úttörőnek nevezhetjük.

A mi azonban már mostan az előmunkálatok mai állása tekintetében szükséges volna: azon *általánosabb tartalmi szempontok* feltárása, melyekből az arabok költészeti hagyományainak kritikai szemléletében kiindulnunk kell.

## VII.

Nagyon bajos volna a régi időkből származókként hagyományozott versek valódisága megítélése számára *kritikai kánont* megállapítani akarni. Azonban *negatív* irányban nem vagyunk teljesen a biztos támasztó pontok híjában.

A hamisítók nem vigyáztak mindig arra, hogy a költeményekben kifejeződő eszmék a pogány világnézet színvonalán álljanak. Sokszor akaratuk ellenére kizökkennek szerepükből. Nagyon gyakran oly fogalmakat alkalmaznak és oly kifejezéseket használnak, melyek csakis a már létező és megállapodott iszlám szempontjából érthetők, és az azt megelőző időkből arab körben egyáltalában lehetetlenek: vallási műszók, vagy az iszlám vallásos gondolkodásával és eszméivel összefüggő fogalmak.

Lássunk néhány mutatványt.

Ha p. o. egy iszlám előtti időből hagyományozott darabban e szóval találkozunk, *taszbih*<sup>3)</sup> (isten magasztalása) úgy minden esetre első pillantásra is az lesz a meggyőződésünk, hogy ily vers

<sup>1)</sup> *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hannover 1864).

<sup>2)</sup> *Bemerkungen über die Aechtheit der altarabischen Gedichte etc.* Greifswald, 1872.

<sup>3)</sup> Jákút, *Geographiai szótár* I. köt. 340. lap 13. sor.

nem lehet valódi, minthogy a pogány arabságban nem találkozunk ezzel az aramæus nyelvből átvett istentiszteleti műszóval, mely a keresztyénségtől vagy zsidóságtól kölcsönözve került a Muhammed vallásába (szubhān Allāh). — Lépp oly kétségtelen, hogy e szó *muşzallā* imahely, melyet egy pogány versben találunk <sup>1)</sup> ott eredetileg helyet nem foglalhatott. E szó a *şallā* szóból származik, melyet Muhammed a tőle elrendelt imádságos liturgia elnevezésére kölcsönzött át. A mennyiben tehát efféle kifejezés valamely régi versben előfordul, csak az iszlám utáni időben csempésztetett oda. A pogányok nem csak hogy e szót nem használhatták, hanem midőn a czeremoniákra kényszerítette megismerkedtek vele, nem győzték azt eléggé gúnyolni. Muhammed előtt az arabok egyáltalán semmiféle ima-ritust nem ismertek <sup>2)</sup> Vagy ha p. o. Ufnūn al-Taglibi pogánykori költő egy versében, a következő sort olvassuk:

«Legyőzöm azokat, kik ellenséges indulattal törnek ellenünk Ádám gyermekei közül» <sup>3)</sup>

úgy gondolkodóba ejt bennünket, hogy az emberi nem egy bibliai vonatkozású kifejezéssel (Ádám fiai) van nevezve, melylyel különben az arab pogányságban nem találkozunk. Ez esetben azonban azon különös körülményt is tartozunk tekintetbe venni, hogy a Taglib törzs között, melyhez költőnk is tartozott, a keresztyenség el volt terjedve, és így költőnk, ha maga talán nem is tartozott e valláshoz, érintkezései által könnyen juthatott abba a helyzetbe, hogy az emberi nem ilyféle elnevezéséhez hozzászokjék.

Az iszlám egy sajátos felfogása, mely a pogány arab ember előtt teljesen idegen volt, azon nézet, hogy az embernek sorsát Allāh egyszer mindenkorra változhatatlanul elhatározza, elrendeli, vagy a mint ezt kifejezni szokták: *megírja*. Azért a muhammedán ember rendesen e rezignáló kifejezéssel szokott belenyugodni sorsába, hogy: *maktūb*, így vagyon megírva, (a sors könyvébe <sup>4)</sup> vagy

<sup>1)</sup> *Kitāb al-afjāni* XVI. köt. 145. lap 7. sor.

<sup>2)</sup> *Az iszlám* 7. és kk. lapokon.

<sup>3)</sup> *Chizānat al-adab* IV. köt. 456. lap.

<sup>4)</sup> Már a legelső muhammedán időben Tamim ibn Mukbil e kifejezést használhatja chutṭa li fi şahifatin «egy tekercsre van rólam megírva» (*Chizānat al-adab* II. köt. 309. lap); egy későbbi költő: chaṭṭa fi-l-zubri

a mint a nép hiszi, az ember homlokára: <sup>1)</sup> azaz, ezt kikerülni vagy rajta változtatni lehetetlen. A pogányságnak is meg volt a maga fatalismusa; de midőn a fátumot személyesítette egészen más apperceptiókkal tette ezt. A görög-rómaiak Moirái és Parcái fonalat szőnek és a fonalat elvágják; az arabok Manájá-jai nyilaznak, nyilukkal eltalálják azt, kit áldozatul kiszemeltek. <sup>2)</sup> Sőt a Manájá szövésével is találkozunk nálok; de *írni*, illet a sors intézőjéről a pogány arab nem képzelt.

Lehetetlen tehát abból a korból eredőnek hinni egy oly verset, melyben a dogmatikus képzetet mint a néptudatban élőt kell feltételeznünk. Nem lehet p. o. valódiul elfogadni Ma'kil b. Chuvejlid, pogány költőnek tulajdonított e verssort:

«Nem marad semmije (azaz segítsége, menedéke) annak, a kire a halál ki van mondva; mily csudálatos az *írás*-nak (sorsnak) határozata»! <sup>4)</sup>

Épp oly kevésbé lehetséges egy oly vers valódisága, melyben ugyanazon dogmatikai hit már költői képletté feldolgozva jelenik meg. Fehér tehenek leírása közt ugyanis egy hudejlita költőnek ugyan ily kifejezést adtak szájára:

«A fehér szín *íratott meg róluk* (azaz a sors úgy határozta, hogy fehér színnel szülessenek) és színük meg áldatott». <sup>5)</sup>

Ezt pogány korbéli ember semmiképen nem mondhatta.

Épp oly kevésbé lehet beleilleszteni a pogány életnézetbe és életmódba *Dü-l-Aszba'* pogány költő egyik versében előforduló e kifejezéseket *fard* és *szunna*, melyek a muhammedán theologia műnyelvéből valók és az obligát vallásos törvény s az opus super-

kátibuh «a könyvekbe írta írója» (Tiráz-al-madsálsiz, Kairo 1284—1867, 95. lap).

<sup>1)</sup> Lásd értekezésemet: *Jugend- und Strassenpoesie in Kairo*, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXXIII. köt. 623. lap, hol a népnyelvből sok példát idéztem. — Al-Mutanakkhil hudejlita költő azt mondja: *chutta lahu dāluka fi-l-mahbili* «az anyja méhében íratott (azaz határozottatott) róla» (Táds al-'arúsz, a *lhl* cikkben).

<sup>2)</sup> L. *Muhammedanische Studien* I. köt. 3. lapján.

<sup>3)</sup> Nászds al-manájá, *Hudejlitak divánja* 250 : 25.

<sup>4)</sup> *Hudejlitak divánja* 55 : 7.

<sup>5)</sup> *Ugyanott* 116 : 15 a költő Kejsz b. 'Ajzára mint Ta'abbata sarran kortársa van bemutatva.

erogatorium ellentétét fejezik ki, a melyről természetesen csak az iszlám theologiai fejlődésének korszakában lehetett szó.<sup>1)</sup>

Hogy mily szembetűnőleg mutatkoztak gyakran a muhammedán elemek az ily pogány korszakból eredőként terjesztett költeményekben, azt leginkább oly költeményeknél vehetjük észre, a hol a kegyes, erkölcsös életmódról van szó. A pogány korszaknak is vannak erre nézve határozott képzetei, melyek a költőknél gyakran jutnak kifejezésre. S e képzeteknek meg van a saját nomenclatúrájuk, melyre mindenki, a ki az irodalom beható tanulmányozásával erre nézve elegendő érzéket elsajátíthatott, mint régi időből eredőre reá ismer. A becsületesség és tisztességtelenség ellentétét már a pogányság is «a helyes úton haladás»-sal (hudá, rusd) illetve «tévelygés»-sel (gajj, dalál) szokta jelölni.<sup>2)</sup> E részben, úgy mint sok egyéb dolgokra nézve, Muhammed, ki e kifejezéseket a Koránban hasonló értelemben számtalanszor használja, a régi nyelvből merített.

A pogányság is ismerte a *bűn* fogalmát, melyet e régi sémi, (azaz nem kölcsön vett) szóval jelöl *ithm*, *atham* (héber: ásim)<sup>3)</sup>. De az ezen ethikai fogalommal kapcsolatos képzetek a pogány világban még teljesen másféle irányban mozogtak mint a milyenbe az azok életnézetét gyökerestül felforgató iszlám terelte az arabok erkölcsi gondolkodását. A pogány arab leginkább a testi tisztaság és piszkosság képzetével appercipálta az erkölcsös élet jelenségeit. «Nekik — így szól Al-Nábiga — olyan a lelkületük, mint az 'Ád nemzeté,<sup>4)</sup> testük megtisztítva a hűtlenségtől, a rossz állapotoktól és a büntől».<sup>4)</sup> A testi tisztaság helyett leggyakrabban a «ruházat tisztaságával» van jelképezve a becsületesség. Nagyon gyakori a régi költészetben az oly mondás, mint a milyenel Imru-ul-Kejsz az 'Auf törzsöt dicséri, hogy :

<sup>1)</sup> Lásd e helyet *Die Zähriten* című munkámban, 66. l. 3. jegyzet.

<sup>2)</sup> *Der Díván des Ġarwel b. Aus Al-Hutej'a* 11. lap 5. jegyzet.

<sup>3)</sup> P. o. *Imru-ul-Kejsz* 51 : 10.

<sup>4)</sup> Arábiát lakó egy ősrégi, a Korán szerint bünei miatt elpusztított nép. Mint ősrégi nemzedékek a bölcseséget tulajdonítják neki. A régi költőknél gyakran említik p. o. *Imru-ul-Kejsz* 33 : 3 (Lokmán b. 'Ád) *Tarafa* 1 : 8 (bajosan authenticus) *Mufaddalijjät* 13 : 1 (ahlámu 'Ád) v. ö. *Imru-ul-Kejsz* 58 : 3 Ka'annabâ min Thamuda au Irama (szintén két ősi nép).

<sup>5)</sup> *Nábiga* 25 : 4.

«A Banú 'Auf ruhái tiszták, mocsoktalanok»

azaz ők maguk becsületes erényes emberek, míg ellenbeu a mocsokos ruhát a tisztességtelen, hűtelen ember tulajdonának mondják.<sup>1)</sup> Magát az erényt és a hűséggel járó tulajdonságokat ezért leginkább *birr*-nak (tisztaság) nevezik, mint ige *barra* p. o. *barra wálidejhi* a. m. hűséget, engedelmességet gyakorolt szülei iránt. — A tisztaság és ellentétének képzete, az erény és bűn, a becsületesség és becstelenség felfogásában az egészség és betegség képzetére vezettek át.

«A bűn (ithm) betegség, melynek meggyógyulását nem lehet reményleni :

«A becsületesség (*birr*) egészség (*bur*`, szójátékkal), melylyel nincsen semmi veszély.» <sup>2)</sup>

Ilyenek azon szempontok, melyek alatt a pogány arabok (és ezeknek is csak műveltebb lelkü körei) az erkölcsi életet szemléltek. Isten félelméről, parancsolatai iránt teljesített engedelmeségről vagy ellenszegülésről, Isten szeretetéről náluk természetesen szó sem lehet. Ily fogalmakat csak az iszlám nyújtott az araboknak, és már másutt bőven fejtegettük, hogy nem éppen nagy készséggel és fogékonysággal vették a reájok tukmált, életnézetükkel gyökeresen ellenkező új eszméket.

Ha tehát a nekik tulajdonított költeményekben az e gondolatkörbe tartozó fogalmakkal találkozunk: biztosra vehetjük, hogy vagy az egész költemény, melyben szemünk elé tűnnek, hamis közlés, vagy legalább is az illető hely későbbi csempészők műve. Már fentebb említettük, hogy a Zuhejr költő verseiben találkozunk az «istenfélelem» (*taḳwā*) fogalmával, és hogy már Al-Aszma'i küszöbölt ki egy ily helyet a pogány ember divánjából.<sup>3)</sup> S nevezetes, hogy épp Zuhejr költeményeiben nem csak az «istenfélelem» fogalmát

<sup>1)</sup> *Diwān [Hutej'a]*, jegyzet a 21-ik költemény 4-ik verséhez.

<sup>2)</sup> *Tarafa* 1 : 6.

<sup>3)</sup> Ugyan e szó Al-Mutalammisz pogány költő egyik versében *Kitāb al-aḡmī* XXI. kötet 209. lap 7. sor. Többek között 'Abūa b. al-Ṭabīb (Muḥaddilijāt 19 : 7) fiaihoz intézett intő szavaiban is azt mondja : «Tanácslom nektek az isten félelmét, ő a kinek akarja javakat ad, másoktól megvonja». A költő, a ki pogányból muhammedánná lett, e költeményét már mint az iszlám híve mondotta; az 1. versből kitűnik, hogy már nagyon vén korában mintegy végrendeletet intézte gyermekeihez.



illesztették be három helyen (17: 35. Append. 17: 2. ibid 29), hanem, hogy az ő híres Mu'allaká-jába «az ítélet napját» (hiszáb) is becsempészték, valamint beszéltetnek vele azon könyvről is, melyben a mindentudó Isten az emberek cselekedeteit följegyzi (26. 27. versek). Ez épp oly kevésbé lehet arab pogány beszéd, mint ha egy másik régi költővel a «feltámadás napját» (kijama) említették.<sup>1)</sup>

S teljesen méltányolnunk kell jó érzését a régi arab kritikusoknak, kiknek bár az «ítélet napja» a pogány versben nem okozott scrupulust, hanem az Al-Nábíga divánjába nem engedték be a következő sorokat, melyeket némelyek a pogány költőnek tulajdonítanak:

«Ellene szegülsz Alláhnak, pedig külsőleg szeretetet mutatod; ez, bizony isten, furcsa beszéd!

«Ha igazán szeretnéd őt, engedelmeskednél is neki; engedelmeskedni szoktak annak, a kit szeretnek.»<sup>2)</sup>

Az ember csak csudálkozik azon, hogyan lehetett valamikor a két verssor elé a Nábíga nevét szerzőül iktatni!

A hamisítás nagyon könnyen felismerhető módjával állunk szemközt, midőn az interpolátor a szándékosan affectált pogány modoru versében kiesik szerepéből és egy füst alatt tisztán muhammedán izű gondolatra tér. Erre példát nyújt Ausz ibn Hadsar, a legrégibb arab költők egyike, divánjának egy verssora. E diván rekonstruálása és magyarázása által legújabbán Geyer Rudolf, bécsi tudós bővítette az ó-arab költészeti irodalom apparátusát. A 11. számú költemény 2. sorában a következő szavakkal találkozunk:

«Al-Lát-ra és Al-Uzzá-ra<sup>3)</sup> mondom; a ki az ő szolgálatukat követi (ily esküvel éri be), és Alláh-ra mondom: ime Alláh nálunk nagyobb.»

Itt Alláh a pogányság istenségeivel oly módon van ellentétbe helyezve, hogy ily vers mondóját a Muhammed előtti időben még azon esetre sem bírnánk elhelyezni, ha — a mely kapcsolatban azonban épp Ausz költőt felemlítve soha nem találjuk — némely

<sup>1)</sup> *Kitáb al-aqáni* VIII. köt. 66. l. 1. sor.

<sup>2)</sup> *Appendix* 36. sz.

<sup>3)</sup> A pogányság két nőnemű istenségének neve.

tudóssal mindenféle monotheistikus áramlat létezését tételeznők fel a pogány Arábiában. A diván kiadója, Geyer, meg az idézett szavakban Ausz keresztyénsége mellett lát bizonyítékot.<sup>1)</sup> De bajosan lehetne feltételezni, hogy keresztyén ember akár csak oly feltételes, mondhatnók skeptikus módon, a pogányság istenségeinek neveit esküben alkalmazta legyen. Az iszlám-előtti időből fenmaradt keresztyén-arab költészetben ily «Al-Lát és Al-'Uzza»-féle invocációra nem találunk analogiát.

## VIII.

A pogány araboknak nagyon gazdag és változatos volt a pantheonjuk. S ez nem csak a déli arabokra meg a finomabb művelődési viszonyok között élő éjszakiakra, hanem a *középső arabságra* nézve is egyaránt áll, ugyanazokra nézve tehát, kiknek köréből mint művelődésük egyedüli emlékét azon költeményeket birjuk, melyeknek hagyománya teszi ez értekezésünk tárgyát.

A pogány arabok istenségeire és ezek kultusára nézve meglehetősen sokoldalú adataink vannak, melyeknek történelmi értéke a tudomány mai állásáról biztosan ellenőrizhető. Az arab hagyományból meríthető adatokat a görög és római írókban (egészen vissza Herodotosig) és az egyházi irodalomban található tudósításokkal hasonlíthatjuk össze a célból, hogy a pogány arabok vallásáról valamennyire biztos képet alkothassunk.

Ily képet most *Wellhausen* úttörő munkájában «*Az arab pogányság maradékai*»<sup>2)</sup> nyújt, mely az e téren kísérletező *Osiander* és *Krehl* eredményeit jóval meghaladja. Ha el is kell vetnünk azt a mesés értesítést, hogy a pogány arabok szentélyében, a mekkai ka'bában, 360 különféle bálvány volt felállítva, az épp említett munka most rendszeres számot ad nekünk azon istennevekről, melyek, a Koránban említett pár néven kívül, a régi arabok között a kultusz tárgyát tették.

<sup>1)</sup> *Gedichte und Fragmente des Aus ihm Hajar, gesammelt, herausgegeben und übersetzt von Dr. R. G.* (Bécs 1892. A cs. akadémia értesítőjében, Phil. hist. Classe CXXVI. köt.)

<sup>2)</sup> V. ö. *Budapesti Szemle* LXVI. kötet 103. lap.

Bár azon körök, melyek között a fenmaradt arab költészet keletkezett, vallás dolgában nagyon közönyös érzületet mutatnak,<sup>1)</sup> mind a mellett nagyon feltűnő jelenség, hogy a régi arabok verseiben oly elenyésző csekély vonatkozással találkozunk a pogány arabok vallásos életére és szokásaira. Alig akad néhány példánk arra, hogy isteneikre névszerint hivatkoznak, hogy e gyorsan és meggondolatlanul esküdő emberek esküikben isteneik neveit használják. S még ily eset kben is arra a körülményre kell ügyelnünk, hogy a régi istennevek említése — mint az imént Ausz ibn Hadsar egy versében láttunk erre nézve egy jellemző példát —<sup>2)</sup> nem-e éppen az ósdiasság álczája mögé rejtőző hamisítónak köszöni eredetét?

De még e lehetőség számbavétele mellett is vajmi kevés nyoma van a pogány pantheonnak a régi arab költészet jelen alakjában.

Az arabok vallásos közönyössége csak részben magyarázhatná meg a felhozott tüneményt; de tekintettel egyes költők vallásosabb egyéniségére, nem adhatja okát annak, hogy épp a költészet nem mutatja nyomát egy-egy istennév bármily fölületes megemlítésének. Azok után, a miket legutóbb Wellhausen a pogányoknak viszonyáról az Alláh-eszméhez fejtegetett,<sup>3)</sup> jobban tudjuk mint azelőtt, hogy az Alláh név az arabok közt nem muhammedán ujitás. Már pedig az Alláh névvel szélitiben találkozunk a pogányok verseiben a legkülönbözőbb kombinációkban.<sup>4)</sup> Miért nem épp oly gyakran egyikével vagy másikával is azon számos istenneveknek, melyek a pogány kultusz tartalmát alkotják?

Nöldeke egy három évtizeddel ezelőtt megjelent alapvető dolgozatában,<sup>5)</sup> mely a régi arab költészet méltatását sok tekintetben előbbre vitte, e tünemény magyarázatára azt a gondolatot pendítette meg, hogy bizony lehetett a régi versekben sok hivatkozás a pogány kultusz elemeire és mozzanataira; csak hogy a muhammedán

<sup>1)</sup> Jules Soury, *Études historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie mineure et de la Grèce* (Paris 1877): „Ainsi quand on connaît le caractère indévot, presque athée de l'Arabe nomade, comment s'étonner de rencontrer si peu d'allusions aux cultes païens de l'Arabie?” V. ö. Az iszlám 61. l. — Muhammedanische Studien I. köt. 2. lap.

<sup>2)</sup> Fönt az 50. lapon.

<sup>3)</sup> *Reste arabischen Heidenthums* 184. és kk. lapokon.

<sup>4)</sup> *Diwān Hut.* 11. lap.

<sup>5)</sup> *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* IX. lapján.

traditorok csupa vallásos kegyeletből és a pogányság emlékei ellen táplált gyűlöletből a pogány vonatkozásokat mohammedán izü szókkal pótolták. S tényleg már azok után is, a miket a megelőző fejezetben előrebocsátottunk, alig hihető, hogy ily szó mint *Rahmán*, az «irgalmas isten» azaz a mennyiben az Alláh elnevezéseül már egy pogánykori költeményben előfordúl, ott valódiságra számot tarthatna. Nöldeke szerint az efféle kifejezések vagy muhammedán toldások, vagy pedig pogány vallásos kifejezéseknek átmódosításai. És tényleg nagyon könnyű dolog volt p. o. *Allātu* (— — ~ egy már fentebb említve volt pogány istenség neve) helyébe a teljesen azonos méretű *Alláhu*-t iktatni.

Ezen, most általán elismert<sup>1)</sup> feltevés alapos igazolást nyer számos tény által, mely ez irányban az arab költészet különféle nemeinek megfigyeléséből kiviláglik. Minthogy e jelenség az arab költészeti hagyomány kritikájának egy nevezetes mozzanata, helyén találom, hogy Nöldeke thesisét a magam tapasztalataiból néhány jellemző példával megvilágítsam.

Zejd al-Khejl, a pogány hős, egy vetélytársát, ki az ellenség legyőzése után Zejd érdemeit, önmagának tulajdonítja, így szólítja meg:

«Ugyan mondd meg nekem, kivel találkoztál, ha csakugyan te vagy az, a ki futásnak indítottad őket?

«Pedig nem tudod, mi volt az ő ismertető jelük, és (milyenek voltak) fejfödőik».<sup>2)</sup>

Ezzel azt akarja hireskedő ellenfelének szemére lobbantani, hogy hazudik, midőn azt mondja, hogy ő győzte le az ellenséget; pedig nem is látta közeli, azt se tudja mi volt fejükön. Ez utóbbi szavak az eredetiben így hangzanak:

valam tadri mâ szimâhumu *wal-'amâ'imî*. Al—'amâ'im többes számú alak ebből *'imâmat*, a mi az ember feje köré csavart

<sup>1)</sup> *Jules Soury* fentemlített essay-jében (294. lap): «Les graves musulmans qui recueillirent ces chants, longtemps confiés à la mémoire des rhapsodes, les copistes fanatiques qui les fixèrent par l'écriture, les grammairiens orthodoxes qui arrêtaient les textes et les commentèrent ont évidemment traité ces documents païens comme les rédacteurs postérieurs de nos livres saints ont traité certaines oeuvres de la littérature hébraïque». A hasonlat semmi esetre nem találó.

<sup>2)</sup> *Kitâb al-aqîmî* XVI. köt. 57. lap, penult.

ruhadarabot jelent; ugyanaz a mit most leginkább turbánnak szoktak nevezni.

Szükség esetén, ez türhető értelmet ad, bár nem tagadhatjuk, hogy szívesen fogadnánk el oly magyarázatot, mely mellett nem maradna fönn az a kérdés: hogy miért emeli ki a költő épp az ellenség turbánjait? Zejd nem volt rímgyártó ember, ki éppen a rím végett (az egész költemény *mi*-re rímel) ily ügyetlen fordulatot alkalmazna! — De a dolog úgy áll, hogy a *val-'amā'imī* szó itt nem eredeti. A verssor egy másik szövege maradt reánk,<sup>1)</sup> melyben a kérdéses szó helyett e kifejezés áll: *lī wa-'Ā'imī*: «nem, 'Ā'imra esküszöm.» Ez a szöveg eredeti alakja. 'Ā' im a pogány arabok egy istenének neve, talán ugyanaz, melylyel a nabatäus lakosságú Haurán görög felirataiban mint Αβραας-szal találkozunk.<sup>2)</sup> Ezen istenre esküszik Zejd, hogy ellenfele nem is látta az ellenséget. Már most vallásos szempontból kiküszöbölték a szövegből a pogány isten nevét és az eskü helyébe egy teljesen azonos versméretű és rímű szót tettek, mely a kifejezendő gondolatot érezhetően meggyengíti.

A pogány istenneveknek az irodalomból való kiirtását az igazhitű ember nagyon természetesnek találta. A verseket nagyon gyakran szavalták, a tudósok mindenféle grammatikai, szótári vagy ékesszólástani kérdésben mint locus-probans-okra reájok hivatkoztak. Nem tehették, hogy akár csak idézetben is egy rég kiirtott bálványra való esküt ejtsenek ki. Tehát megváltoztatták és helyét akármily alkatlan szóval is szívesen pótolták. Ettől még a leglelkiismeretesebb traditorok sem riadtak vissza. Al-Aşzma'ī pontosságát és lelkiismeretességét már volt alkalmunk kiemelni. Tudjuk, hogy épp ő neki mennyi érdeme van az interpolációk kiküszöbölése, a helyes és hiteles szövegek helyreállítása körül. De muhammedán igazhitűségét és pietását is magasztalják, és így nevezetes adatom van arra, hogy neki is része van a pogány istennevek kiküszöbölésében és monotheisticus irányban történő helyettesítésében. Al-Huţej'a divánja VI. költeménynek 13. versében szeretője, Umm Ma'bad, megszólításában a következő kifejezést

<sup>1)</sup> Jakút, *Geographiai szótár* III. köt. 596. l. 17. sor.

<sup>2)</sup> L. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888) 101. lap.

használja: *Fahajjaki Vaddun*: Üdvözljön (vagy éltesen) téged *Vadd*. Ez utóbbi a pogány arab pantheon egy isteni alakja, mely a Koránban is a pogányoktól istenített bálványok között fel van említve, és valami Erosz-féle istenalakot jelenthetett.<sup>1)</sup> Egy glossából most már azt tudjuk meg, hogy Al-Aşma'i e verssorban a *Vaddun* szót ezzel helyettesítette *rabbí* én istenem: «Éltesen téged istenem (e. h. Vadd isten)». Ennek kapcsán nagyon nevezetes, hogy Al-Nábiga divánjában is előfordul egyszer a szerető üdvözlésének e módja (Al-Ḥuṭej'a alkalmasint a régibb költőből kölcsönözte), még pedig az elterjedt szövegekben e szavakkal: fahajjaki rabbi. Nöldeke, a nélkül, hogy a tölem közölt Al-Ḥuṭej'a-féle verset ismerhette volna, Al-Nábiga versének Jákút geographiai szótárában közölt egy idézetéből az eredeti szöveggént *Vaddun*-t helyreállította és a *rabbí* varianst monotheisticus irányzatú correcturának felismerte, «Also wieder ein Beispiel von der Ersetzung eines heidnischen Gottesnamens durch einen islamischen».<sup>2)</sup>

A régi verseken gyakorolt theologiai censurát még a következő példa is alkalmas módon világíthatja meg. Ḥārith b. Ḥilizza egyik költeményében e verset olvassuk Al-Naḍr b. Sumejl (megh. 819-ben) recenziója szerint:

Chejlí wa-fáriszuhā warabbi abika kána a'azza fakdā.

«Paripám és lovagja, atyád istenére mondom, nehezen nélkülözhetővé vált.»<sup>3)</sup>

Nincs példa rá, hogy pogány költőnél ily esküvel találkozunk. Esküszik saját apjára, ősére vagy a megszólítottnak apjára és ősére; de ezek istenére nem esküszik. Hiszen ez eskümód az ősök kultuszával van a legszorosabb összefüggésben, és így könnyen magyarázható, hogy az eskü, melyet az iszlám mint pogány szokást el is tiltott, egyenesen az apákkal vagy ősökkel van összekapcsolva. Tényleg találkozunk oly esküvel is, a hol az őznek tulajdonneve is ki van téve; p. o. két párbajozó hős az atyáik hűségére esküszik; az egyik, Ḥārith b. Zálím így szól Wa-ḍimmati Zálím (Zálím hűségére), a másik 'Amr b. al-Iṭnāba: «Wa-ḍimmati-

<sup>1)</sup> Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums* 14. lap.

<sup>2)</sup> *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XLI. köt. 708. l.

<sup>3)</sup> *Kitāb al-aqāmī* IX. kötet 181. lap 11. sor.

l-Itnába<sup>1)</sup> Al-Achtal keresztyén vallásu arab költőnél még az iszlám idejében találkozunk a megszólítással: Va-abi Havâzina «a Havâzin (törzs) ösére mondom!»<sup>2)</sup>

Azonkívül tekintetbe jő azon tény is, hogy a pogányok isteneik elnevezésére nem is használták a *rabb* szót; ezzel nagy urakat, királyokat neveztek. Ugyanaz a Hârith, kinek versével épp ez esetben foglalkozunk, Mu'allakat-jában (v. 82) a hirai királyhoz így szól:

«Ő a *rabb* (azaz a nagy király, ki szemtanúja az Al-Hajárejñ csatanapjának.) Al-A'sâ egy másik hirai királyhoz azt mondja: «rabbi karim» «az én *rabb*-om (nem istenem, hanem királyom) nemesszívü»<sup>3)</sup> Imru-ul-Kejsz: «A jó Marthad királyt rabb-unknak (királyunknak) nevezzük»<sup>4)</sup> Egy batalmas királyt így szólít meg egy költő: «rabbu Ma'addin va szivâ Ma'addin», «a Ma'add törzsek és a kívülök levő arabok *rabb*-ja». «Aszad b. Kurz (törzsfőnököt) a dsâhiliijában (pogányságban) így nevezték: a Badsila törzs rabb-ja»<sup>5)</sup>

Mind ezekből látható, hogy a *rabb* *abika* «atyád *rabb*-já»-ra való eskü, még ha a pogány arabok használták volna is, nem istenre hanem a királyra vonatkozik.<sup>6)</sup> Hârith pogány költő tehát semmi esetre így nem szólhatott esküjében.

Az eredeti alakot könnyen helyreállíthatjuk a párhuzamos nyelvhasználat alapján. Nézzünk tehát ilyféle eskükifejezéseket más költőknél.

Imru-ul-Kejsznél<sup>7)</sup> valamint Lebidnél<sup>8)</sup> a formulával találkozunk: *la 'amru dsaddi* «ősem tiszteletére (mondom, esküszöm)». Ez analogiánk megadják a bizonyosságot arra nézve, hogy Hârith ver-

<sup>1)</sup> Ugyanott X. köt. 30. lap 8. sor alulról.

<sup>2)</sup> *Dir'in Al-Achtal, publié et annoté par le P. A. Salhani S. J.* (Bejrût 1891) 151. lap 9. sor.

<sup>3)</sup> As-Dsauhari szótár a *nod* cikkben.

<sup>4)</sup> *Imru-ul-Kejsz* 49: 1.

<sup>5)</sup> *Kitâb al-ağânî* XIX. kötet 53. lap.

<sup>6)</sup> V. ö. még *Kitâb al-ağânî* IV. köt. 151. lap 17. sor Taglib *rabb*-ja azaz: ura.

<sup>7)</sup> *ed. Ahlwardt* 36: 12.

<sup>8)</sup> *ed. Châhidî* (1. a következő fejezetben) 14. lap 6. vers.

sének kérdéses szavai eredetileg így hangzottak: «*la 'amru abika*» «atyád tiszteletére»; ezt a pogány esküt (*'amr* tisztelet, vallásos kultuszt jelent)<sup>1)</sup> monotheisticus scrupulusból a vallásos közlő az ugyanazon versmértékű *va-rabbi* abika — (atyád istené)-val cserélte fel.

Nem kell azonban hinní, hogy az efféle irányzatos változtatásokat csak úgy suttymban eszközölték, hogy csak lopva végezték, azon szándékkal, hogy a sancta simplicitas e philologiai nyilatkozása titok maradjon, melyet nem kell mindenkinek megtudnia. Ellenkezőleg van rá bizonyíték elég, hogy a cenzurázó philologus nyíltan kimondja közönségének: ime e versen változtatást ejtettem, és jó lesz, ha e változtatás megmarad, az eredeti szöveg pedig eltűnik. Erre sok példát találtam az arab irodalom egy régi munkájában: Ibn Hisám (megh. 833) munkájában Muhammed próféta életrajzáról. 'Abdæmalik ibn Hisám e könyve Muhammed ibn Iszlâk (megh. 768) munkáján alapszik, melynek átdolgozása. E fontos könyvben, melynek arab eredetijét Wüstenfeld adta ki,<sup>2)</sup> német fordítását Weil Gusztávnak a khalifátus történetirójának köszönjük,<sup>3)</sup> a történelmi elbeszélés közé vannak szőve mind azon diadalversek, melyeket Muhammed ügyének hívői egyes győzelmei után mondtak, azon gáncsoló versek, melyeket az ellenfél intézett az igazhitűek ellen, gyászoló versek, melyeket az új vallás hiveinek halálára mondtak, kárörvendő versek az ellenség vesztén stb. A munkának majd csaknem fele ilyen költeményekből áll, melyek valódiságának igazolása vagy megtámadása most nem tartozik reánk.

Valószínű azonban, hogy nagy részök a történetek elbeszélőinek körében keletkezett. Az iszlám-előtti eseményeket is azon költeményekkel szokták kísérni, melyek az illető csatanapra vagy egyéb fontos vagy kisszerű eseményre vonatkoznak. Éppen úgy a *szírat*-ok (életrajzok) és *magâzi* (vallásos háborúk) elbeszélői is szükségét érezhették annak, hogy a történetet versekkel szegélyezzék

<sup>1)</sup> W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia* (Cambridge 1885) 265. lap. Fontos e tekintetben e kifejezés: *la'amru ilâhika* «istenség kultuszára» 'Abid b. al-abrasz pogány költőnél (*Hibat-allâh*, *Muchtârât* 87. l. 9. sor.)

<sup>2)</sup> *Das Leben Muhammeds nach Ibn Ishâk* etc. Göttingen 1858—60.

<sup>3)</sup> Stuttgart 1864.



körül. Az elbeszélésük tárgyát alkotó körülmények alatt, a történetek szereplői — így gondolkoztak talán — így meg így szólhattak volna; hát megszólaltatjuk. Ily versek csakis annyi értékkel bírhatnak, mint a Thukydides történeteiben előforduló beszédek.

Minket azonban itt nem e kérdés érdekel, hanem a költemények hagyományos közlésének módja, a szöveg története. Ís erre nézve egynéhány jellemző helyet szószerint lefordítok Ibn Hisám jegyzeteiből. Az 517. lapon egy költeményt közöl, melylyel az iszlám ellensége Hārith b. Hisám b. al-Mugīra azon diadalkölteményre felel, melyet Ḥamza b. 'Abd al-Muttalib a Bedr melletti győzelem dicsőítésére mondott. E közleményt Ibn Hisám a következő jegyzettel kíséri:

«E *kaşidában* két szót megváltoztattunk, azokból a mit Ibn Iszhák közölt, minthogy (a költő) e szavakban a prófétát csúfolja». Nem is közli aztán, hogyan hangzottak a megváltoztatott szavak az eredeti szövegben; hiszen nem akarta megörökíteni Mog az 523. lapon Ḥasszân b. Thâbit egy költeménye után: «Igy szól Ibn Hisám: Ḥasszân *kaşidájából* három sort kihagytunk, mert éktelen kifejezések vannak bennük». Az 532. lapon Umejja b. abi-l-Şalt egy költemény e kapcsolatában: «Igy szól Ibn Hisám: «Két sort kihagytunk belőle, minthogy a próféta társainak gúnyolását tartalmazzák». Látjuk, elég nyíltan beszél és nem igen titkolja meszterkedéseit és ezek okait. Hogy e versváltoztató módszert még a legmagasabb sanctióval is ellássák, a próféta tekintélyét is belevonják e naiv műveletekbe. Ezt a mi Ibn Hisámunk a 616. lapon mutatja. Megelőzőleg (a 613. lapon) Ka'b b. Mâlik egy terjedelmes költeménye volt közölve az uhudi ütközet alkalmából. A 3. verssorban azt mondja a költő, (a közlött szöveg szerint), hogy küzdöttek '*an dininâ* «vallásunkért». A költemény végén pedig ezzel a jegyzettel találkozunk: «Igy szól Ibn Hisám; ,Ka'b b. Mâlik (a költő) így mondotta: '*an dsidmina* «törzsökünkért».\*) Ekkor a (költemény elszavalása alatt jelenlevő) próféta kérdezte (a költőtől): «Vajjon így is lehetne-e mondani: '*an dininâ* (vallásunkért)?» Ka'b erre azt felelte, hogy: igen. A próféta pedig úgy nyilatkozván,

\*) Azaz *családunkért*, p. o. *Uszd al-giba* I. köt. 130 19. sor «*va-nan-tami ilâ ḥaszabin min dsidmi Gasszân*» fölemelkedünk a nemességhez a Gasszân törzse *dsidm* (törzsök)jéből.»

hogy jobb volna a *dinina*, a költő is belenyugodott a correcturába». Arra, a mit itten későbbi traditorok saját izlésük szerint változtattak, ráfogták, hogy a próféta tanácsára maga a költő javította. Nem tetszett nekik e kitétel, hogy a harcosok törzsoikeikért harczoltak; hiszen nem életök fentartása, hanem a vallás diadala volt a czél-jok, vagy legalább a későbbi kor véleménye szerint kellett, hogy az uhudi harcosok célja legyen. Tehát ily értelemben a szöveg változtatása által egyeztettek ki izlésük követelményeit a költő szavaival. A hagyomány gyűjtője, Ibn Hisámé, pedig az érdem, hogy naiv nyíltságával alapos pillantást enged nekünk a versközölők műhelyébe. Csak így sikerülhetett, őket tetten érni, midőn szövegeiket kihagyások és szóváltoztatások által vallásos érzésükhöz vagy æsthetikai izlésükhöz irányzatosan alkalmazzák.

## IX.

Eddig két irányban tapasztalhattunk a hagyományon ejtett változtatásokat. Láttunk először is valóságos hamisítványokat, láttunk másodsor irányzatos változtatásokat, melyeket a régi szövegeken eszközöltek. Hátra van még, hogy ismét az interpolációkra térjünk vissza. Már a VII. fejezetben felhozott néhány példa is a hagyomány megváltoztatásának e rovatába tartozik. Egy autentikus szöveg valódi versei közé néhány sort közbeszúrtak. A kritika feladata a közbeszúrásokat felismerni, és azokat a szöveg eredeti állományából kiválasztani. E szempontból a régi arab költészet felhasználójának folytonosan résen kell állania, nehogy a költeményekből levont következtetései ingatag alapból induljanak ki. Jó lesz tehát e kérdésre ismét visszatérni és egy nagyobb szabásu példán az efféle interpolációk nagy terjedelmét kimutatni, valamint másrészt azt is, hogy mily közönséggel kínálkozik a kritikusnak az ily hamisítások felismerése, ha a költeményeket szigorú valóság alá fogja.

Már volt alkalmunk megemlíteni, hogy a gyűjtött divánoknak csak egy csekély része jutott hozzánk, hogy a régi arab költészet kincsének java része a gyűjtése óta lefolyt évtized alatt elkallódott. Az európai orientális musnak a keleti tudományos és irodalmi világgal a legutolsó évtizedben létesült közvetlen kapcsolata által e téren nem egy meglepő felfedezés sikerült. Egyéb elveszet-

teknek vélt könyvekkel, melyeknek feltalálhatásáról már rég lemondottunk volt, régi *divánok* is előbukkantak a keleti bibliophilok gyűjteményeiből. E tekintetben is üdvösnek bizonyult azon összeköttetés, melybe az orientálisták utóbbi nemzetközi kongressusai által a keleti tudós világgal jutottunk. A Leidenben 1881-ban tartott kongressusnak köszönjük, hogy a hollandi kormány Sejkh Amin medinai tudós, ritkaságokban gazdag arab könyvtárával a leideni gyűjteményt gyarapíthatta, melynek alapjait Warner Lewin a XVII. században lerakta volt. E könyvtár is több, már régóta elveszettnek vélt kincscsel pótolta ki készletünket. *Al-Huťej'a divánja*, melynek kiadása tőlem most van megjelenőben, az Amin-féle gyűjteményből került elő; későbbben a kairói könyvtár is szolgáltatott egy példányt, mely az előbbivel azonos archetypusból eredőnek bizonyult.

Már ez egy példa is bizonyítja, hogy mennyi reményünk van még arra, hogy a keleti könyvtárakban lappangó egy-egy kincset ismereteink rendszerébe illeszthessünk.

Nem csekély meglepetést nyújtott a tudományos világnak *Lebid divánjának* fölfedezése. Lebid a pogány arab világ kimúlásának egyik szemtanúja volt. Pogány korában egyike volt az arab költészet leghíresebb képviselőinek. Muhammed fellépte után az új tan híve lett és az arabok tudósítása szerint, a Korán hallatára lemondott arról, hogy ismét verseket mondjon. Nem egyetlen példa a pogány mûzsa elnémulására az iszlámmal szemben.

Egy 'Adi b. 'Amr nevű költő a 'Tajj törzsből, melyet Hätim 'Tajj bőkezűsége tett híressé, az iszlámhoz csatlakozván, lemond a költészetről:

«Elhagyom — úgymond — a verset, és cserébe veszem helyette a reggeli imát, midőn erre felhínak.\*.)

Ilyen volt Lebid is. Roppant elaggott korban halt meg 661-ben 'Irákban, az omajjád khalifatus kezdetének idejében.

Számos költeményeiből 1880-ig csak egyetlen egyet ismerünk; a hét Mu'allakát egyikét. Már abból is, hogy Lebid egy költeménye e hetes gyűjteménybe felvétellett, kitűnik, mily nagy becsben állottak Lebid mûzsájának termékei az arabok közvéle-

\*) *Uszd al-gáha* II. kötet. 896. lapján: Taraktu-l-sí'ra vasztaladaltu minhu idá'í szaláti-l-szubhí kámá.

ményében. De csakis ez az egy összefüggő költemény maradt fenn tőle, a többi teljesen eltűnt; pedig régibb philologiai írók hivatkoznak divánjára, idéznek is belőle. Egyszerre csak egy keleti ember, Júsuf al-Khálidi, azelőtt jeruzsálemi polgármester, ki egy ideig a bécsi keleti akadémián mint az arab nyelv professzora működött, 1880-ban előáll egy keletről magával hozott avét kötettel, mely Lebíd divánjának első részét foglalta magában. A bécsi tudósok buzditására csakhamar a maga módja szerint ki is adta e gyűjteményt,<sup>1)</sup> melynek tanulmányozása az érdekelt szaktudósokban még magasabb fokra gerjesztette a vágyat, hogy Lebíd divánjának hátralevő részével is megismerkedhessenek. Hiszen a kulturtörténet szempontjából nem csekély fontosságúak épp azon költők, kik a pogányság elbukásának és az új tan győzelmének szemtanúi voltak, kik a pogány életből az iszlám életébe mentek át és legélénkebben mutathatják be a maga közvetlen megnyilatkoztatásában azt a hatást, melyet Muhammed tana a tősgyökeres arab ember szellemére gyakorolt, azt a viszonyt, melybe ő az új világnézethez helyezkedett, azokat a lelki tényezőket, melyek az átmenet ez érdekes korában az arab szellemi életet irányozták.

Ezért volna érdekes p. Ka'b b. Zuhejr divánját közelebbről ismerni; egyetlen kimutatható példányát keleti utazásuk alkalmával Socin és Prym tanárok megszerezték, de eddig még nem adták ki. Ka'b a híres Zuhejr pogány költő fia, ki Muhammed ellenfeléből ennek buzgó hívévé vált, és kinek a próféta egy magasztaló verseért, melyet megtérése után mondott, azt a palástot ajándékozta, mely a *hurda* neve alatt az abbászid khalifák uralkodói jelvénye volt.<sup>2)</sup>

Az átmeneti idő költőinek elnevezésére az arab irodalomtörténet egy külön műszót alkotott: *muchadram*. Így nevezik azokat a költőket, kik mind a két korszakot átélték, a pogány időt és az iszlám első harcziás éveit. Ka'b b. Zuhejr, Hasszán b. Thábit, Al-Hutej'a főntebb (48. lapon 3. jegyzet) említett 'Abda b. al-Tabib ily muchadram-költők voltak. Közéjük tartozik a fentebbiek szerint Lebíd is.

<sup>1)</sup> *Der Divan des Lebîd, nach einer Handschrift zum erstenmale herausgegeben von Jusuf Džü ad-din al-Chálidî. Wien, 1880.*

<sup>2)</sup> *Budapesti Szemle* 1892. júniusi szám 370. lap.

Az orientalisták vágya e költőre nézve is meglepő teljesülést nyert Kelet felől. A diván hátra levő második része is előkerült egy Amin-féle leideni codexből, melynek alapján már most a teljes diván-szöveg kiadása, fordítása és feldolgozása \*) is kezünk között van.

Lebid divánja a tőlünk itt feltüntetett szempontokból számos alkalmat nyújt különös megfontolásra. Gondolkodóba ejtenek bennünket már első tekintetre a gyűjteménynek nagyszámu helyei, melyek teljesen a muhammedán világnézetet tükrözik. Nézzünk egy pár példát. A Khálidi-féle kiadás 10. lapja 3. versétől egészen 12. lapja 2. verséig egy kaszida kezdetén a következő eszméknek ad a költő kifejezést:

«Íme csakis a tiszták (jámborok) őrzik az isten félelmét; és Allánál lehet megállapodást találni:

«Allához vezetettnek vissza; Alláhnál van a dolgok kezdete és vége;

«Ő minden dolgot tudással és irással számon tart, és nála nyilván vannak a rejtelmek;

«Azon a napon, midőn azoknak jutalma, kiket kitüntet, gyümölcscsel terhelt magas pálmák és duzzogó zsengék;

«Azon a napon, midőn a tudománynyal foglalkozónak csakis tisztaságuk és bűnbánásuk szerez felvételt (belépést),

«Vagy jó cselekedetek, melyeket tanúkül előkészített(ek), és a bűnbocsátó (isten) bocsánata;»

Ily helyektől hemzseg a Lebid divánja, és nem hiszem, hogy bármily elfogulatlan bíráló ily gondolatmenetet elképzelhetne, a nélkül, hogy a muhammedán világnézet ismeretét fel ne tételezné a költőnél. Hiszen a fentebb idézett versekben nem csak a muhammedánoknak a túlvilági jutalomról tanított eszméik nyernek kifejezést, az isten mindentudása az új vallás terminológiájában jut kifejezésre, hanem már az iszlám tudományos életére is történik vonatkozás! Ez a pogányság korában pogány ember részéről egy-

---

\*) *Das Leben des Lebid mit einem Theile seiner noch nicht veröffentlichten Gedichte.* Habilitationsschrift . . . Dr. Anton Huber. (Leiden 1887). — *Lebids Gedichte nach der Wiener Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Diván aus dem Nachlasse A. Hubers, herausgegeben von C. Brockelmann. Leiden 1891.

általán el nem képzelhető. Huber az idézett darab 3 első versét egyenesen Korán-mondatok versificációjának mondja. Kremer Alfred báró már előbb egy külön értekezésben vette e föltűnő jelenséget vizsgálat alá,\*) és azon eredményre jutott, hogy ily gondolatmenet konstatálása nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy az illető helyek valódiságát elhiggyük. Nagy tudománynyal és éleselműséggel egynémely vallásos gondolat és kifejezés (p. o. gáfar a bűnt megbocsátani) előfordulását az iszlámot megelőző arab köröktől eredt feliratokban és tulajdonnevekben kimutatva, azon eredményre jut, hogy Lebíd azon körökhöz tartozott, melyek monothéisticus sejtelmekkel a pogány arabok között Muhammed vallásának útját egyengették, az úgynevezett *Hanifék*-hez, kikkel Sprenger Alajos az iszlám arab előzményeit magyarázta. De e feltevessel sem lehetne magyarázatát adni azon nem általán monothéisticus erkölcsi gondolatoknak, hanem egyenesen muhammedán vallási műszóknak, melyek Lebíd költeményei között kimutathatók. Így p. o. nála is megfordul a *fard* «kötelező vallástörvény» (73. lap 3. vers, v. ö. föntebb a 46. lapon) stb.

E jelenségekből semmiképen nem akarnók azt a következtetést levonni, hogy miattok a Lebíd neve alatt hagyományozott diván csupa hamisítvány, hanem kiindulásunk pontjához visszatérve csak azt, hogy Lebíd valódi versei későbbi időben muhammedán értelmű interpolációknak voltak kitéve. Ez interpolációkat gondosan ki kell választanunk a diván eredeti alkotó részeitől, hogy a diván eredeti alakjáról némi valószínűséggel képet alkothassunk magunknak.

S e tekintetben épp a Lebíd divánja egy nevezetes tünemény elé állítja a kutatót, mely a költemények figyelmes szemlélete folytán ötlött szemembe. Azt tapasztaltam ugyanis, hogy a divánnak a lakmározást és egyéb víg dinom-dánomot rajzoló darabjaival összhangzatba semmiképen sem hozható szent irányzatú versek rendesen a kaszidák *elején* találhatók, és hogy tőlük aztán a költemény dispositiója minden átmenet nélkül, hirtelen átcsap a pogány arab költészet szokott tárgyaira. Különösen szembeötlővé válik e tény a 46. lap utolsó sorával kezdődő költeménynél. Ezt a következő két sor vezeti be:

---

\*) *Ueber die Gedichte des Labid* (Bécs 1881).

«Istent magasztalom, ő a magasztalásra méltó, övé a sokaság és a nagy szám.

«Az isten félelme kegyajándék, csak boldog ember törekedhetik utána.» Aztán így folytatja:

«És én nem vagyok olyan, mint a minőnek Abû Hlafid mond, és az ő gyenge buta Baalmánja;

•Bátyám Ibn-al-Hagá és Abû Surejl stb.

Ezután ugyanazon hangon folytatja rokonsága és őse magasztalását, mint látszik, valamely vetélytárs ellenében, kit a 3-ik versben nevé is megszólít. Szembetűnő, hogy a költeményt bevezető két első vers, mely teljesen muhammedán szellemű, semmi szerves összefüggésben nem áll a folytatással. Muhammedán időben bigyesztették e két sort a vers elé, melynek valóságos kezdete a 3. verssel indul. Talán azért találták szükségesnek, hogy ne ezzel engedjek a költeményt kezdődni, minthogy *költőszó* van az elején: «és én nem vagyok olyan». De ez a régi arab költeményeknél nem ritka tünemény.

Igy tehát annak példáját látjuk, hogy az irányzatos interpoláció egy költőnek divánján egész rendszerességgel, még pedig könnyen felismerhető módon van átszöve. S hogy épp Lebíd költeményeit tartották alkalmasnak arra, hogy ily kirívó módon muhammedán ájtatossággal ereszszerék föl, onnan magyarázható, hogy a költőnek az iszlámra való áttérése és azon jámbor és istenfélő szerep, melyet az utókor ez áttérése utáni következő időre nézve neki tulajdonít, befolyást gyakorolt azon képzetre is, melyet róla, még mint a pogánykor költőjéről alkottak. Hisz azt beszélték, hogy maga Muhammed nem győzte eléggé dicsérni Lebíd egy versét, melyet a legigazabb dolognak nyilvánított, melyet költő valaha kifejezett. (Huber 9. lap.) Könnyen csúszhattak be épp az ily ember műveibe olyan gondolatok, melyeket csakis abban az időben fejezhetett volna ki, midőn az új eszmekörben már teljesen megerősödött. Pedig ekkor ő már rég felhagyott volt a költészettel. «Az iszlám után a költészet helyett a Korán második szűrája adatott az embereknek» — e nyilatkozatot tulajdonítják neki.

Ugyanez okból Zuhejr versei is különös alkalmat szolgáltatnak volt, a pogány világnézetet messze túlhaladó eszmék interpolációjára. Zuhejrt magas erkölcsi színvonalon álló, eszmékben gazdag, kifejezéseiben sententiosus költőnek ismerte az utókor, kinek

igazságérzetét tükröző költeményeiről még Omar khalifa is a legnagyobb elismeréssel és csodálkozással nyilatkozott. \*) Az iszlám gondolkodásához ily közel állónak vélt költő műveit aztán a későbbi kor a saját eszméivel bővítette. Az interpolátorok talán azt vélték, hogy ily bővítésekkel a költő gondolatmenetét mintegy magyarázzák. Vagy ha nem bírták gazdáját adni egy töredéknek, mely nyelvezetével az arab költészet legklasszikusabb korszakának bélyegét viselte, eszméivel pedig már messze meghaladta a pogányok gondolkodásának körét, mintegy önkéntelen kínálkozott nekik a isérltet, hogy egy Zuhejr- vagy Lebíd-féle kaszidába helyezték el.

## X.

A régi költemények *philologiai hagyománya* után bevégezésül szólhatunk még azuk *népszerű hagyományáról*. A korlátlan szabadság, a teljességgel subjectiv szempontok, melyek a régi költészeti emlékek népszerű feldolgozásának tényezői voltak, nemcsak a keleti kulturtörténet érdekében méltók megfigyelésünkre, a mennyiben a nép viszonyát a régi klasszikus költészethez szemünk elé állítják, hanem még irodalomtörténeti irányban is hivatva vannak azon jelenséget megvilágítani, melyet a megelőző fejezetben fejtegettünk.

Azt láttuk, hogy valamely költő művének törzsöke körül idővel irányzatos interpolációk csoportosulnak, melyek — ha a philologiai kritika nem lép közbe — lehetővé tennék a költő idejéről és eszméiről alkotandó képet teljességgel elhomályosítani. A tudákos körökből eredő e toldások mellett az interpolációk még egy másik rétegére is kell figyelnünk.

Csak kevés arab költő művei találtak utat a köznép tudásának rendszerébe. A közönséges muhammedán nép nem igen ismerte, úgy, mint még mai nap sem ismeri, a régiség nagy költőinek szellemi termékeit. Egy-egy, tartalmánál fogva «röpke szó»-vá vált sententián kívül, melyet adott alkalommal szívesen idéz, nem igen táplálkozik ezen, nohéz nyelvezeténél fogva népies forgalomra nem igen alkalmas, tartalmánál fogva a köznapi élettől és gondolkodástól távol álló költészettel. A régi poesis Keleten a szó legszorosabb

\*) *Muhammedanische Studien* I. köt. 14. lap.



értelmében csakis *tudós* foglalkozás tárgyául szolgál. Legnagyobb részét még a legműveltebbek sem élvezhetik oly szabad közvetlenséggel, a miként mi itt Európában a köznép szemkörétől távolabb eső költők műveit élvezhetjük. Akár az arab tudós is a költemények megértésére nézve azon kommentárok segítségére szorúl, melyek az exegesisnek a gyűjtés idejéig visszanyúló hagyományait (l. 34. lapon) megőrizték.<sup>1)</sup> Még a XI. században azok, kik a régi divánokat alaposan meg akarták érteni, a muhammedán világ legtávolabbi részeiből is Szevillába utaztak, hogy Al-A'lam al-Santamari andaluziai tudós előadásai útján az exegesis leghitelesebb hagyományairól tudomást szerezhessenek.<sup>2)</sup>

Könnyen érthető ennél fogva, hogy a közönséges ember a régi pogánykor költeményeit nem vonhatta be sem az általános műveltség, sem pedig az æsthetikai műélvezet körébe.

Ugyanez áll mind azon újabb műköltőkre nézve is, kik (l. 39. lapon) a régiség mintáit izzadva utánozzák és ennél fogva nem is kívánhatják, hogy a nép lelkébe hatoljanak. A népnek inkább az Ezeregyej, a Szejf b. Di Jazan stb. regéi szólnak; az ezek között dúsan szétszórt könnyed stilű rövidebb költemények általános vonatkozásaikkal és a tényleges élettel való szorosabb összefüggésükkel alkotják az ő költészeti irodalmát, melyekből bőven kielégíti összes költészeti igényeit.

Hogyan is büsulhatna ma Kairo és Damaszkusz népe Imru-ul-Kajsz-szal és Tarafával a sivatag atlál-jai mellett, melyeknél már a VIII. század elevenebb érzésű műköltőinek képzelete sem birt valódi részvéttel megállapodni?

A népies elbeszélések és rege-cyklusok tárgyalásában azok eredetére nézve két osztályt kell megkülönböztetni. Az egyik idegen eredetű, átkölcsönzött anyagok köré csoportosúl; a másik tösgyökeres arab anyagokból van összealkotva. Az első osztály legkiválóbb képviselője az *Ezeregy éj* név alatt ismeretes

<sup>1)</sup> Lásd megjegyzéseimet a *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.* i. h. 360. lapján.

<sup>2)</sup> Landberg, *Primeures arabes* II. rész (Leiden 1889) 4. lap: «J'ai étudié les «Six Diwans» avec un professeur arabe d'un savoir extraordinaire en fait du langage, très souvent il est resté court, en demandant si c'était véritablement de l'arabe qu'il avait devant lui».

regegyűjtemény; a másiké az *'Antar-elbeszélés*. Ez utóbbi, a Szírat *'Antar*, egy epizodokban dúsgazdag keret-elbeszélés, melynek középpontját *'Antarnak*, a híres pogány arab hősnak, az arabok Toldijának, kalandjai, és csudaszerű hőstettei alkotják. A regény magvát tevő elbeszélés az arab történeti hagyományhoz kapcsolódik. *'Antar*, vagy helyesebben *'Antara*, az *'Absz* törzsből való Saddád fia, egy rabszolganő fekete gyermeke volt, kit az *'Absz* törzs nem akart egyenrangúnak elismerni, és kitől szeretőjének a szabad szülőktől származó szép *'Abla* kezét is ugyanazon okból megtagadta. *'Antar* hősie cselekedeteivel, melyek által a törzs fenmaradását és becsületét nem egyszer mentette meg, vívja ki azt, a mit a törzs elítélete tőle makacsul megtagadott. Ennyiből áll a rege historicuma, mely az *'Antara* neve alatt hagyományozott költemények sok helyéből nyeri bizonyítékát. A Szírat e hagyományos történetet a regék egész nagy hálózataival vette körül. Elkíséri *'Antart* a legtávolabb országokba; mindenütt a legsudálatosabb hőstetteket viszi véghez; szerelmi történetét is a törzs részéről történt elismertetése után ismét újból és újból felmerülő akadályokkal szövi át. Így támadt az elbeszélő maddálok száján korról korra bővülő hősregény, melynek jelenleg ismert szerkezetéről bebizonyíthatnám, hogy Egyiptomban a keresztes hadjáratok után keletkezett. A hetvenes évek eleje óta nyomtatott kiadásban is birjuk a regényt, még pedig kettőben: egy bővebben 32 kötetben, mely Kairóban, egy szűkebb terjedelmű recensióba, mely 6 kötetben Bejrutban jelent meg.

A regény hőse, egyszersmind az arab költészet legünnepeltebb képviselői közé tartozik. A hét Mu'allakát kaszidák egyikének ő a szerzője; azon kívül a «hat költő» divánjai közt az övé is helyet foglal. A hősnak e képessége a regényben tulságosan jut érvényre. *'Antar* minden alkalommal költeményeket szaval, melyekben hőstetteit recapitulálja, magát és törzsét magasztalja, szeretőit megénekli, az ellenséget gáncsolja. Természetesen e szükséglet ellátására nem volt elegendő az a 28 költemény, mely divánját alkotja, még ha hozzá vesszük azt a 21 számot is, mely Ahlwardt kiadása függelékében az általánosan el nem ismert hitelességű *'Antara*-darabok között szerepel. Sőt éppen a divánban előforduló darabokkal — néhány kivételével, melyekhez a Mu'allakát is tartozik — nem találkozunk a regényben *'Antara* szájára adott költemények között.

(158)

A nép számára az imént előadott okokból egészen más költeményeket szavaltatnak a hőssel, mint a melyeket a philologusok gyűjtöttek egybe az ő neve alatt. Hogy a Mu'allakát kivételt alkot, annál természetesebb, a mennyiben épp ez a költemény a monda szerint nagyban hozzájárult a fekete hős elismertetéséhez. A legenda szerint pályamű volt, melylyel 'A. költő kortársai fölé emelkedett; ennek mint életrajzi mozzanatuak a regényből sem szabad hiányoznia.

Az 'Antar-regényben szétszórott költeményeket külön gyűjteményben is összefoglalták ily néven: 'Antar-nâme ('Antar-könyv) vagy «al Kász'id al-'Abszija», «az 'Absz-törzs kászidái». Ahlwardt e gyűjteményt egy berlini kézírata nyomán ismertette.\*) Közöttük terjedelmes és, mint idézésük módjából kiderül, a keleti világban 'Antara neve alatt nagy hírre vergődött kászidák találkoznak, melyeknek a divánban semmi nyoma. Ott van például a «Kászida dsimija», azaz a «dsim betűre rímelő kászida» (a regény kairói kiadásában XVII. köt. 28 és kk., a bejruti kiadás VI. köt. 93 és kk. lapjain), mely 85 kettős sorból áll; ott van «az 'Akik'i kászida» néven híres nagy költemény (a nevét onnan nyerte, mert a kezdő sorban az atlul között az 'Akik helynév fordul elő) a kairói kiadás XXV. kötet 21—37., a bejruti kiadás VIII. kötete 433—453 lapjain, mely magában 392 kettős versből áll. Mellette mindjárt «a kászida mutaraddida» azaz «ismétlő kászida», melyben a megelőző hősköltemény tartalmát Durejd b. al-Szimma hőstársa kedvéért más szavakkal elmondja (Kairo XXV. köt. 38—41, Bejrut VIII. köt. 457—63. lapjain) 250 kettős verssorban; ezeken kívül még sok ezer verssor, melyeket hiába keresünk a divánban. Az 'Antarnámében Ahlwardt számítása szerint körülbelül tizenegyezer ily kettős verssor van a regényből kivonva. A diván a függelékekkel együtt összesen 415-t (335+80 at) tartalmaz.

Valamint maga a hősregény elbeszélő részei, epizódjai, úgy a versek is telve vannak a legvastagabb anachronismusokkal. Az elbeszélés — mely a hőst egyszer pláne «Háddsi 'Antar»-nak nevezi (Kairo XVII. köt. 121. lap) — nem csak öntudatos monotheistaként szerepelteti a fekete pogányt, hanem nagyon gyakran oly dolgokat beszéltet vele, melyek csak valamely mecsetbeli seikh,

\*) *The Divans of the six ancient Arabic poets* XXIV. lap. 14. szám.

valóságos muhammedán theologus számára valók.\*) Így szerepel a költeményekben is. De nem csak azokban a költeményekben, melyek a regény fejlődése során keletkeztek, hanem azon régibb darabokban is, melyeket kivételesen a regénybe is beleszórtak.

Már elmondottuk, hogy mi okból került az utóbbiba az úgynevezett «Kaszida mîmijja» «a mim betüre rímelő» költemény, mely az arab irodalomban régtől fogva 'Antara mu'allakatja nevéen híres. (Kairo XVIII. kötet 55—60, Bejrút IV. és kk. lapokon). S e ponton szemlélhetjük azon változásokat, melyeket a *népszerű interpolációk* a régi költeményeken eszközölhettek, amelyek bármi okból népszerűsége vergődtek. 'Antara mu'allakatja a philologoktól terjesztett hiteles alakban (ed. Ahlwardt 21. szám) 85 kettős verssorra, a regényben közölt versio 114-re terjed. Ez utóbbiban tehát a régi költeménybe 29 v erssor közbeszúrattott. E bővítések kétféle természetűek. Egyrészt a regény hasonló rímű és méretű egyéb költeményeiből néhányat ide is betoldottak, másrészt pedig a költemény végére a rendes szöveg után 24 verssort biggyesztettek melyekben a hős bár egészben a megelőző versek formájában de sokkal népszerűbben, mint a philologok kaszidájában. a fűzfapoesis nievaujáig leereszkedve szól vitéz tetteiről, E népszerű interpoláció pedig e versekkel végződik (idh. 60. lapján.)

•Én vagyok az, kinek szerencséje az ég fölő emelkedik, míg egészen a csillagok közelébe ér;

•Az 'Absz törzs kiválasztott főurai nemzetségéből, kik az összes arabokon és 'adsamok (nem arabok)-on uralkodnak;

•Én vagyok az, kit, a csaták 'Antarájának hínak, Saddádnak, az arszlán hősiességünek ivadékából;

•Anyám Zabiba, nem tagadom a nevét; fia vagyok a nagy törzsnek és a száj (azaz szónoki tehetségére nézve) legkitünőbb-jének.

•Segítségül pedig teremtmömböz, az egek urához fordúlok, a nagy istenhez, a ki táplál és kegyelmet oszt;

•A ki összes szolgálait (az embereket) kielégíti kegyelméből, az összes vadállatokkal és gyorsröptü madarakkal együtt;

•Akaratával életre hía és halálba sülyeszti azokat; dicsőséges az egyetlen, magasztos isten.

---

\*) Lásd *Muhammedanische Studien* I. köt. 246. 1. 3. jegyzetét.

«Könyörgök hozzá, hogy bocsássa meg botlásaimat, és éppen-  
úgy bűneimet; mert az én istenem mindentudó.

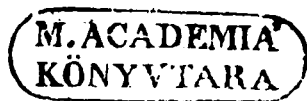
«Támaszkodom pedig prófétájára és kedveltjére és ennek  
családjára és társaira.»

Igy végződik tehát, a népszerű felfogás szerint, a pogány  
hős pálya-költeménye, melylyel versenyző költőtársain győzelmet  
aratott.

E verseket azért fordítottam le itt szó szerint, bár a nyelv-  
vezet silányságáról ily úton kellő fogalmat nem nyújthatok, hogy  
mutatványul szolgáljanak arra nézve, a mit *népszerű interpolá-  
ciónak* nevezünk. Ez irányban kezdtek már a philologusok is  
mozogni az oly természetű toldásaikkal, a minőket a Lebíd diván-  
jának mostani alakjáról szólva bemutathattunk. A népszerű irány-  
zat ez úton a szélsőségig halad előre.

A régi arab költészet hagyománya történetének, melyet ez  
alkalommal az őskor titokzatos kuruzslóitól a piaczok népszerű  
mesemondóiig (maddáhok) követtünk, ez a legvégső mozzanata.





## RAINER FÖHERCZEG PAPYRUS-GYŰJTEMÉNYE.

### I.

Ez év február 19-ikén Bécsben, kevés zajjal egy okirategyűjteményt adtak át a nyilvánosságnak, melynek tanulmányozása hivatva van a történelem számos fejezetében haladást idézni elő, eddigi fölfogásainkat sok tekintetben módosítani és kiegészíteni.

Értem a bécsi Stubenring mellett épült osztrák múzeumban elhelyezett papyrus-gyűjteményt, melyet már ide s tova egy évtized óta mint *Rainer főherczeg papyrusait* sűrűen emlegetik a tudományban. Azaz, hogy nem is csupa papyrusok; úgy szólván a potiori nevezik e néven. Van ott a papyruson kívül ezer meg ezer papírosra, hártýára, bőrre, fára, vászonra, viasz-táblára, cserépre, szóval a valamikor e célra használatban volt bármely anyagra írt régi titokzatos okirat, melyeknek tartalmából a bécsi tudósok, kik földolgozásukkal vannak megbízva, évek óta önmegtagadó buzgalommal olvassák ki és valóságos lelkesedéssel hirdetik a kíváncsi világnak azokat a meglepő adatokat, melyekkel e nemében páratlan irattár tíz különfélenyelvenszolgál 2700 év történetének, kezdve Sesostrispháráo idejétől, le egészen a Kr. u. XIV. század végéig, melyből egy cserkesz mameluknak arab nyelvű levélkéjét őrizi a gyűjtemény.

A Kr. e. XIV. századba nyúl vissza a gyűjtemény legrégebb hieroglyph írású darabja; Kr. u. 1388-ból van keltezve a legifjabb okirat. A több mint 100.000 darabból álló gyűjtemény végig kíséri Egyiptom fejlődését azon időtől kezdve, midőn hatalmas pháraói «Rá napisten fiának» czimezték magokat, le majd csaknem azon idő küszöbéig, midőn a Nilus völgye a

török szultánság tartományává válik. Tanúi vagyunk velök Nagy Sándor utódai, a ptolemäusok, uralkodásának, majd a római császárságnak, szemmel látjuk a keresztyénség keletkezésének hasonló hírmondóit, végig megyünk a keletrómai császárság hatásán Egyiptom művelődésére és közigazgatására, míg végre az arab próféta hívei vetik meg lábukat a pyramisok és obeliszkok, a vén Egyiptom sérületlen köemlékei között és különféle nevezetű uralkodók, mint omajjádok, abbászidák, fátimidák, ejjubidák, mamelukok vezetik az ősi nagy birodalom sorsát.

Páratlan egy levéltár; hozzá foghatót Európa egy gyűjteménye sem képes fölmutatni.

1877—78-ban történt, hogy a régi Arsinoë helyén (a mai El-Fajjúmtól éjszakra) trágyát hordó felláhok, ásás közben egy régi épület romjaira akadtak, melyek között rakás számra gyűjtve, találtak mindenféle régi írásokat. Mai nap Egyiptomban nincsen az a paraszt, a ki előtt titok tárgya volna, mennyi aranyat mér Európa az ilyen régi, ákom-bákommal tele írt papírokért. Nem is siettek velök a falu bírāja elé, hanem gondjok volt rá, hogy «saját hatáskörük»-ben adjanak túl becses leleteiken. Így kerültek lassan-lassan a kairói bazárra, onnan aztán francia, német és angol\*) gyűjteményekbe.

Erre aztán a keleti régiségeiről, újabb időben különösen a nálunk is kiállítva volt ó-egyiptomi arczképgyűjteményéről ismert Graf Tivadar figyelme is reájok irányult. A bécsi kereskedő kipróbált ügyességével kiszimatolta a papyrusokat fölfedező felláhokat és a mit azelőtt kiástak, semmi ahhoz képest, a mit egy tömegben Graf vásárolhatott tőlök. 1884-ben volt teljes azon, nemcsak Arsinoë tájáról, hanem a Delta egyéb vidékeiről is összeszerzett okirat-gyűjtemény, melyet Rainer főherceg nagy pénzen szerzett meg és megszerzése első pillanatától egy nagy közintézetben elhelyezve, a tudomány használatára nagylelkűen átengedett és ez értelemben közkincsé tett.

Alig, hogy a napvilágra hozott ereklyék Bécsben biztos menedékre találtak, a tudományos munka szerveződött a talányos írások körül. A bécsiek közül Karabacek József, a híres

---

\*) Ez utóbbiakat csak nem rég ismertette S. D. Margoliouth, oxfordi tanár: *Arabic papyri of the Bodleyan library. Reproduced by the colotype process with transcription and translation.* London, 1893.



régiségkutató és palaeograph volt és maradt a méhszorgalommal folytatott munka vezére. Körülötte a különböző szakok tekintetéből nagy illetékességgű szaktudósok csoportosultak, különösen Krall és Wessely tanárok. Míg Karabacek mesteri módon birkózott meg az általános palaeographiai kérdésekkel, melyek a gyűjtemény általános méltánylása és megértése körül folmerültek és a mohammedán időből származó emlékek tanulmányozásába, megfejtésébe és méltatásába merült, a mire, mint e dolgokban első rendű mester, különös hivatással bírt, addig társai a hieroglyph, kopt, görög-római okiratokkal próbálkoztak. Közreműködött még többek között az egyháztörténeti dolgokon uralkodó Bickell; a zsidó vonatkozású okiratokkal Müller bécsi és Kaufmann budapesti tudósok foglalkoztak.

A tudós munkát sok tekintetben technikai munkának is kellett kísérnie. Az évezredes meg évszázados iratok számos esetben oly makacsul voltak összegöngyölítve, hogy külön chemiai eljárásra volt szükség arra nézve, hogy a szövegek veszélyeztetése nélkül használható és olvasható állapotba helyezzék azokat. Mint azonnal látni fogjuk, még a botanikusnak is akadt munkája a papyrusok körül.

Az illetén szervezett munka haladásáról és eredményeiről lassan-lassan hírt is adtak a tudományos világnak. Karabacek tanulságos cikksorozatai az *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient* 1884. és 1885-iki évfolyamaiban, a bécsi cs. akadémia emlékiratai során megjelent értekezései és tanulmányai majd általános szempontjai szerint, majd pedig a részletekbe beható szakszerűséggel ismertették az előre haladó munka fontosabb mozzanatait. A részletes tanulmányok közlésére Rainer főherceg egy külön gyűjteményes munkát adat ki Karabacek szerkesztése alatt: *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, melynek vaskos negyedréf kötetekben (ez idő szerint a hetedik van megjelenőben) jelentek meg az okiratokra vonatkozó legfontosabb tanulmányok és eredmények.

Már 1892-ben a bécsi tudósok buzgósága olyannyira vitte előbbre e tudományos ügyet, hogy az orientalisták Londonban tartott IX. nemzetközi congressusa elé lehetett egy catalogue raisonné első kötetét terjeszteni, melyet most tetemesen kibővítve és a folytatással kiegészítve egy vaskos, kiállításra

nézve a typographia remekei közé sorolható kötetben a kiállítás megnyitása alkalmából újra kiadtak. \*)

A *Führer* a gyűjteménynek csakis biztos megfejtését, legfontosabb darabjairól szól; szemben a gyűjteménynek a százezeret meghaladó darabjaival, e munka csakis 1400 számot tartalmaz. A gyűjtemény tanulmányozása és földolgozása még nincsen befejezve és még talán évtizedeken át fogja a kutatók szorgalmát igénybe venni.

De már a mint az eddigi tanulmányok eredményei részint a főt említett kiadványokban, részint a legújabb összefoglaló munkában elének vannak tárva, nem győzzük bámulni azt a dús aratást, melylyel már az első rövid évtized tanulmányai jutalmazták a tudományos ügynek szentelt fáradozást. Már eddig is a történettudomány számára oly gazdag apparátus van hozzáférhetővé téve, a belőle földeztett tények oly mélyen belevágnak a történelmi kutatás számos fontos fejezeteibe, hogy bátran mondhatjuk, hogy a fontos fölfedezésekben oly meglepően gazdag korunkban a *sokoldalú* tanúság tekintetében alig nyílt meg a tudomány számára gazdagabb segédeszköz, a Rainer főherczeg által közkinccsé tett gyűjteménynél.

E gyűjtemény nemcsak az okiratok tartalmából kiderülő históriai mozzanatok miatt nevezhető nagy fontosságúnak. Fontosságát nagyban fokozza a tartalomtól független kultur- és írás-történeti tények egész sorozata, melyek a gyűjteményben található okiratok külsőségei révén derülnek ki.

## II.

Mindez eredményekről csak halvány képet mutathatok be azon néhány lapon, melyeket ez alkalommal a nevezetes gyűjteménynek szentelek. Az általános jelentőségű tényekből is csak kettőt óhajtok külön kiemelni. Az elsőt Karabacek legelőször a *Mittheilungen*ben kiadott egy külön értekezésben,

---

\*) *Papyrus Erzherzog Rainer. — Führer durch die Ausstellung.* Mit 20 Tafeln und 90 Textbildern. (Wien, 1894. Selbstverlag der Sammlung. Alfred Hölder.) XXIV és 294 lap. — Az 1892-ben megjelent első részt (XXIV és 150 lap) kézirat gyanánt és csak 100 példányban adták ki.

most rövidebben összefoglalva a *Führer* egy bevezető cikkében (a XVII—XXIII. lapokon) a töle megszokott világos és meggyőző előadással ismerteti: ez azon újdonság, melyet a gyűjtemény legrégibb papírdarabjaiból e fontos író-anyag, a papír, történetére nézve kideríteni lehetett.

Egészen a legújabb időig e tárgyra nézve két sarktétel uralkodott, melyet a Rainer főherczeg gyűjteményének megvizsgálása során teljességgel halomra döntöttek. Azt hitték és tanították ugyanis, hogy a rongyokból készülő papír föltalálását a németeknek vagy olaszoknak köszönjük, kik legelőször a XIII. században foglalkoztak volna az ily fajta papír előállításával; némelyek már a XII. században megtalálják az ily papír említését, midőn Petrus Cluniacensis egy kifejezését reá magyarázzák.\*) A rongyokból előállított papírt, e fölfogás szerint a gyapotból készülő papír használata előzte meg, melyet aztán amaz lassan-lassan kiszorított a használatból.

E tételek most teljesen meg vannak czáfolva azon görösvi vizsgálat eredményei által, melyeknek Wiesner, híres növényphysiologus a Rainer főherczeg gyűjteményében lévő papír-okiratokat alávetette és azon forráskutatások által, melyekkel Karabacek a mikroszkopikus vizsgálatot történelmi módszerrel kísérte. Wiesner ugyanis a gyűjteményben lévő legrégibb keltezett (a IX. század elejéből való) papírban kétséget kizáró módon lensejteket talált. Nem lehet tehát kételkedni abban, hogy ez időben Egyiptomban nem gyapotpapírt használtak. Sőt az derül ki, hogy az úgynevezett gyapotpapír egyáltalán soha nem is létezett és hogy föltételezése nem egyéb, mint példa azon nem épen ritka jelenségre, hogy naiv módon félremagyarázott kifejezések alapján, hamis képzetek honosodnak meg a köztudatban. Karabacek ugyanis főntemlített beható dolgozatában pontosan körülírja azon utat, melyen távol Keletről a papír ismerete és használata Európába eljutott.

Voltaképen azon véletlenségnek köszönjük, hogy a VIII. században Közép-Ázsiában hódító muhammedánoktól ejtett hadi foglyok között a papírgyártáshoz értő khinai emberek találkoztak. Khinai segítséggel védték Közép-Ázsia népei

---

\*) Wattenbach: *Das Schriftwesen im Mittelalter*. (Lipce, 1871.) 94. lap.

nemzeti önállóságukat a hódító arabok ellen. E papírgyártó foglyok segítségével indult meg 751-ben a papírgyártás Szamarkandban, a hol a legelső papírgyárat állították föl. Rohamos sebességgel terjed az új iparág a khalifai birodalom egyéb részeiben. 794-ben Hárún al Rasid khalifa Bagdádban állította föl azt a nagy állami papírgyárat, mely Karabacek szerint a papír nyugoti elterjedésének első kiinduló pontja volt. Híres papírgyárak támadnak Syriában is. A Charta damascena hirdeti a damaskusi gyártmány kitünőségét; Mandidsben (görögül Hiërapolis), az ó-korban Kybele istennőnek szentelt városban is híres papírgyár virágzott, mely e város későbbi elnevezéséről (Bambyke) aféle népetymológiával charta bombycina néven jutott az európai forgalomba. A bambyki papír ilyképen a bambyx (illetőleg bambax) görög szó appellatív jelentése alapján (ebből lett a török pambuk és az utóbbiból a magyar pamuk, pamut) gyapotpapírrá vált. Pedig eredetileg csak annyit mond, hogy a Bambyke városban létező gyárból került ki. Így tehát csakis a népetymológiában van meg a gyapotpapír alapja.

A legelső papírfaj, melylyel Európában megismerkedtünk, mindjárt lenpapír volt, miként a IX. századból fönmaradt egyiptomi papír-okiratok is ily papírt mutatnak. Papírunk keleti eredetére még számos műszó is vall, melyek a papírkezelésben általános európai keletűvé váltak; ezek közül elég a nyelvünkben is meglevő s az arab rizmára visszamenő *rizsma* szót kiemelni, mely eredetileg rsomót jelent.

Nem csekély meglepetéssel állunk e katalogusban 929—948. számok alatt jelzett tárgyak előtt. *Die ältesten Druckwerke auf Papier* czímen foglalja őket össze Karabacek leírása (247—250. lapjain). A X. században a könyvnyomtatás Khinában már általánosan el volt terjedve, csak hogy nem mozgatható betűket használtak e czélra, hanem úgynevezett «tábla-nyomtatást» alkalmaztak. Ezt, mint erről a Rainer főherceg gyűjteményeiből most szemlátomást meggyőződhetünk, az arabok, épen úgy, mint a papírgyártást, a khinaiaktól sajátították el. E tényről eddigelé mit sem tudtunk. Azt hittük, hogy az ulemák nem csekély ellenzése mellett, csakis a modern korszak reformjaként honosodott meg a könyvnyomtatás a muhammedánok között, kiknek köreiből még most is idegenkednek attól,

hogy a szövegsokszorosítás e módját a Koránra, mint ők nevezik az «Isten szavára» is kiterjeszszék. \*)

Lám, pedig a bécsi gyűjtemény most azt mutatja, hogy már a X. században szorították a Koránt a sokszorosító prés alá. Az iszlám szent könyvéből egy fél ezreddel előbb voltak nyomtatott példányok, mielőtt a Biblia valamely részét sajtó útján kezdték sokszorosítani. Három századdal a Korán keletkezése után, már is a khinaiaktól eltanult könyvnyomtatási módszerrel előállított példányokat adtak a hívők kezébe. Ezt bizony az öreg Muhammed még legvérmesebb perceiben sem merte elképzelni! Persze, teljes példányát a X. században nyomtatott Koránnak, a gyűjtemény nem bírja fölmutatni; de a fönmaradt lapból arra következtethetünk, hogy egy teljes példány reánk maradt töredékefil tekinthetjük.

Nevezetes, hogy a könyvnyomtatás ez első kísérletei a Koránon kívül leginkább amuletekre, talizmánokra és óvó imádságformulákra terjedtek. Ezekből tizenhet darabot mutat föl a Rainer főherczeg gyűjteménye. Kapósabbak lehettek a nép körében, mint azon költészetnek termékei, mely a X. században már túllépte volt classikus korszakát, vagy azon tudományos értekezések, melyek épen ez idő tájt éltek fénykorukat. A muzulmán nyomdász sem akarta pénzét népszerűtlen, bár mélységes tartalmú munkákba beleölni.

De mind ezek láttára az a kérdés merül föl: hová lett a X. század után e fontos mesterség ismerete a muhammedánok között? Se híre, se hamva az irodalomban, sem pedig a könyvtárakban és gyűjteményekben fönmaradt emlékek között. Meglehet, hogy a Rainer főherczeg gyűjteménye IV. termében ékeskedő arab ösnyomtatványok csak kísérletet mutatnak, mely már abban az időben sem találkozott a közhangulatot vezérlő vaskalaposok tetszésével. Talán már akkortájt is voltak zúgó-lódó ulemák, kik nem egyeztek abba, hogy az Isten szavát, meg egyéb újratatos formulákat holmi khinai szerszámmal másolják.

Kisebb kört érdekel ugyan e gyűjtemény száz meg száz darabjából most világosan kiderülő egy másik tény, mely a palaeographia egy félreértett fejezetét teljesen új alapra fekteti.

---

\*) Lásd *Jelentésemet a Magyar Tud. Akademia számára Keletről hozott könyvekről, tekintettel a nyomdaviszonyokra Keleten.* Buda-Pest, 1874. 4. l.

Az arab írás fejlődésében eddigelé két egymásra következő fokot szoktunk megkülönböztetni: az egyiket, melyet az ő eredetinek tekintettünk, az úgynevezett *kúfiai* írásmód képviseli, a betűk otromba, esetlen, csúcsos-hegyes alkatával; a másikat az állítólag csak az iszlám III. századában amabból fejlődött és folyékonyabb, finomabb betűalakokat mutató úgynevezett *neszkhi-írás*. Az arab írástörténet eddig ismert legrégibb adatai csakugyan a kúfiai írásmódot képviselik;ilyent látunk az úgynevezett kúfiai pénzekben, a legrégibb időkből fönmaradt épület-föliratokon, ilyent az első muhammedán századoknak tulajdonított és különféle európai könyvtárakban őrzött régi Korán-töredékekben. Ámde csak az van a dologban, hogy mindeddig az iszlám első idejéből nem bírtunk írott okirattal, mely az iszlám legelső idejében dívó írásmódra nézve biztos adatot nyújthatott volna. Így tehát csak azon már magoktól az araboktól a priori alkotott fölfogásra voltunk utalva, hogy az otrombább írásból fejlődik rendszerint a finomabb cursiv-írás. Bár a kúfiai írás elsőbbségi jogait már e század elején egy De Sacy által ismertetett régi papyrus- emlék\*) is megingathatta, mind a mellett csak most vagyunk abban a helyzetben, hogy biztosan tudjuk, hogy az írás két neme nem egymásból, hanem párhuzamosan egymás mellett alakult. Ugyanis az Egyiptom arab hódoltságának legeslegelső éveiből való nyilvános és magán okiratok, melyeket a Rainer főherczeg gyűjteménye nagy mennyiségben tartalmaz, ugyanazt a neszkhí írást mutatják, melyet rendesen egy későbbi század fejleményének hittünk. Most már nem lehet kétségbe vonni azon tényt, hogy azok, kik Muhammed idejében arabul írtak, már a neszkhí írást használták, hogy a Koránt legelőször nem kúfiai, hanem neszkhí jellegű betűkkel írták. Ez okirati alapon kétségtelenül bebizonyított tényt igazolják azon kutatások is, melyek nyomán a neszkhí az írás azon ősiebb fajaival áll fejlődéstörténeti kapcsolatban, melyet a Kr. u. VI. századból származó arab fölirati emlékeken szemlélhetünk\*\*) és melyeknek semmi köze a kúfiai

---

\*) Néhány arab papyrus ugyanis régibb időben is fölmerült; a párisi könyvtár őriz belőlök néhányat.

\*\*) Lásd ezekről: *A Szinai félsziget régiségeiről az Archaeologiai értesítő* 1892-iki évf. 58. lapján.

írásmódhoz. Ez utóbbi nem anyja a neszkhinek, hanem a monumentalis és ünnepélyes czélokra használt mellékfaja, mely oly időben keletkezett, midőn a cursiv írás már teljesen ki volt fejlődve.

Aztán még egy tudományos babona is füstté vált a Rainer főherczeg papyrusainak vizsgálása alkalmával. Még most is széltében azt tanítják, hogy az iszlám a külső világ tárgyai-nak művészi ábrázolását tiltja, vagy legalább is akadályozza, útjában áll neki. Innen magyarázzák a képzőművészet hiányát a muhammedán népek között. Schack a spanyol arabok költészetéről és művészetéről szóló híres munkájában már 1865-ben czáfolta e téves fölfogást. Karabacek, a műtörténelem e fejezetének legjobb ismerője is évek óta harczol ellene.\*) De semmi irodalmi adat e kérdés eldöntésére nézve nem bírhat annyi súlylyal, mint a tények logikája. A Rainer főherczeg gyűjteménye a X. századból, midőn a muhammedán törvényeket nagy szigorúsággal emelték érvényre, bír egy arab művéstől rajzolt, igaz, vajmi primitív képet, mely egy lovas harczost abban a pillanatban ábrázolja, midőn kardjával veszedelmes csapást mér ellenfelére (954. sz.). A művész e rajzát érdemesnek tartotta arra, hogy egy arab »pinxit» mellé nevét is oda ig-tassa. »Sikerem Isten segítségétől függ, benne bízom! Dicsőség és hála Alláhnak, az egyetlen-egynek. Készítette Abu Temmám Hajdara.»

E példákból is láthatjuk, hogy a Rainer főherczeg gyűjteményének tanúságai alapján mily biztonsággal módosúl fölfogásunk a tudomány legelemiebbnek képzelt néhány kérdésére nézve is.

### III.

Az általánosságokról azonban térjünk át a részletekre.

E tekintetben különösen egy mozzanat az, melynél fogva a gyűjteményt a kutatás forrásainak oly fontos meggazdagodásául üdvözölték. Irattári anyagot nyertek általa oly időkből,

---

\*) Legújabbban: *Ein römischer Cameo aus dem Schatze der Ajjuben-Sultane von Hamáh.* (Bécsi akadémia értekezései. Bölcs. tört. oszt. 129. köt. 5. sz.) 1893.

melyekre nézve ily apparátust, legalább ily mennyiségben, bajorosan lehetett remélni. Sok apró részlet tekintetében mennyire eleve-  
nebb, gazdagabb, úgy szólván kézzel foghatóbb képet fognak  
ezentúl adhatni a római császárság hatásáról a keleti provin-  
ciákban, ha a történetírás azon dús okirat-gyűjteményt hasz-  
nálja föl, mely itt előtte megnyílt.

Domitianus császár idejétől egészen Heracliusig, azaz  
81—641-ig Kr. u. száz meg száz eredeti szerződés, bérleti ok-  
irat, üzleti levél, adó-nyugta, adó-intés meg kataszteri ok-  
irat, népszámlálásra vonatkozó lajstrom, építési számlák, bir-  
tokjog-átruházás, halottas jelentés, végrendelet, alapító ok-  
irat, örök-felosztás, mindenféle pörirat, gyűlési jegyzőkönyv  
stb., melyek a lehető legközvetlenebb és leghitelesebb módon  
avatnak be a közigazgatás és magánjogi élet minden csínja-  
bínjába. A 219. sz. alatt egy *eredeti házasságszerződés* van meg-  
őrizve Hadrián császár idejéből (136. Kr. u.), mely egy fiatal  
egyiptomi jegyes-párnak, a körülbelül 20 éves Suchammonnak  
(«különös ismertető jele nincsen», úgy mond a szerződés) és  
arájának, a körülbelül 44 éves Aphroditének (különös ismertető  
jeléről «a homloka bal részén lévő jegy» van kiemelve), kit a  
szerződés-kötésnél közbenjáró hatóság előtt gyámja, ugyanis  
35 éves testvér öccse, Aurelius képvisel, jövődöbeli vagyoni  
viszonyait állapítja meg és rendezi. Apróra felsorolja a ho-  
zomány részleteit, ingóságokat és ingatlanokat, jogászai körülmé-  
nyességgel reserválja az anyós jogait a «Görbe utcza»-ban levő  
egy házrészre nézve. Azt is megmondja, hogy «ha a házastár-  
sak között oly egyenetlenség támadna, mely a házasság föl-  
bontását vonná maga után», mi történik a rengeteg sok vagyou-  
nal, melyet Aphrodité hozott a konyhára és azzal végezi, hogy  
«az elvált nőnek a hozandó törvényszéki ítélet alapján a végre-  
hajtás joga adatik meg Suchammon személyét és jövedelmeit  
illetőleg». A katalógusban az egész terjedelmében szó sze-  
rint lefordított okirat eredetijének hű facsimiléjét is szem-  
lélhetjük és egyúttal meggyőződhetünk arról is, hogy  
mennyi palaeographiai nehézséggel járhatott az ily okirat ki-  
betűzése.

S mily nagy számmal vannak itt élénk tárva az okira-  
tok, melyekből a régi világ embereit a házi élet legapróléko-  
sabb körülményei között leshetjük meg! A 467. sz. két asszony  
levelezését tartalmazza, melynek tárgyát egy vendégségbe várt



barátné számára szükséges házi előkészületek képezik; a 484. sz. nem csekélyebb dolog egy három napra terjedő mészáros-számlánál; a 494. sz. egy ünnepélynél közreműködő művészek és mesteremberek összeírása, azon összegek megjelölésével, melyeket közreműködésökért nekik fizettek; a 217. sz. erkölcsi bizonyítvány, melyet Severus Alexander uralkodása alatt a hatóság a helyi papság számára a főpapnál való bemutatás czéljára kiállított. — Eddig is tudtuk ugyan, hogy mily fokon állott az orvosi tudomány a II—III. században, midőn a Galenos bölcsesége igazgatta a művelt világ gyógyító művészeit. De e viszonyokról is alaposabb fogalmunk lehet, ha a gyűjtemény 241. sz. alatt egy valóságos receptet olvashatunk abból az időből, utasítással együtt arra nézve, hogy a szegény patiens miképen használja a számára fölírt mixturát.

Alig volnék képes, az egy római korszak óriási anyagából csak a legfontosabbakat és legérdekesebbeket kiemelni, annak föltüntetésére, hogy e gyűjtemény mennyire kiegészíti a történelmi tudást azon korszak belső, intim viszonyaira nézve is, hogy azon túl mennyi adattal szolgálnak az okiratok nyelvekkel és írásukkal — több százra terjednek az eddigelé megfejtetlen görög stenographiai és tachygraphiai följegyzések — a philolognak és palæographusnak, sőt hogy az általános történetnek is nem egy hézagát pótolják. Ez utóbbi tekintetben hadd igtassam ide magának Wesselynek, ki a gyűjtemény e részét rendezte, saját méltató szavait: «Igaztalanság volna — úgymond — ha gyűjteményünknek csak palæographiai előnyeit emelnők ki. A nyelvészt különösen érdekelnie kell a görög nyelv sajátyszerű jargonja, mely Egyiptomban fejlődött ki, és melyet a papyrusokból tanulmányozhatunk. Különösen a történelem és segédtudományai részesülnek dús aratásban. Csak a római császárok nagy sorára kell reámutatnunk, kik itt képviselve vannak; a Pupienus és Balbinus császárok 90 napi uralmára emlékeztető egyetlen okiratot itt találtuk; a római császári korszak nem egy kortani adatát csak ez emlékekből állapíthatjuk meg; a 234. szám alatti okirat rendkívüli emléket mutatja Caracalla testvérgyűlöletének, midőn azt látjuk, hogy Geta nevét egy okiratból kitöröltette . . . Aztán szemünk előtt elvonúl Diocletianus és Constantinus hatalmas államreorganisátiója, az új időszámítás legeslegesű említése» és — tegyük hozzá — sok egyéb nevezetes mozzanat, mely a

történelem tényeit eleven actualitásuk pillanatában jeleníti lelkünk elé.

A görög irodalomtörténet ugyan nem valami óriási nagy kincsekkel bővül az e gyűjteményben megőrzött leletek által. Az igaz, hogy ma, a *Herondas* és az Aristoteles *Politeiája* fölfedezése évtizedében, kissé követelőkké lettünk e tekintetben és nem igen bámulunk apróságokon. Nem tudom, a nagyobb dolgok által joggal elkényeztetett philologus-világ mennyibe veszi a Kallimachos *Hekaléjából* fölfedezett eddig ismeretlen 60 hexametert (az V. századból), melyek a Rainer-féle gyűjtemény kincsei között a 34. számú fatáblán vannak megőrizve, hátsó oldalán 23 sorral Euripides *Phoenissaeiből*. Ott találunk az 530—533. számok alatt töredékeket Aeschinesnek egy beszédéből, Euripides *Oresteiájából*, az utóbbit pláne hangjegyekkel kísérve (Augustus idejéből), Isokratesből, Homeroszból (200 vers), és Epicharmosból, melyek e művek hagyományának legrégibb tanúiként vannak beigazolva.

Nagyon sokat fog meríthetni e gyűjteményből a keresztyén egyháztörténet, úgymint az egyházi irodalom története is. Bickell híres bécsi (akkor még insbrucki) theologusnak sikerült egy papyrustekercsben a Kánonban levő evangeliumoknál régibb evangelium-darabot fölfedezni, melyről az a véleménye, hogy az aramäus nyelven írott és evangelium egyetlen megmentett maradványa. Ezt a papyrusban fönmaradt négy versnek Márk evangéliomának illető helyével való összehasonlításával tárja szemünk elé; a kánonikus íratban bővítést és körülírását találja az általa proto-evangeliumi maradványnak tartott papyrusban megőrzött rövidebb szövegnek. E nézete nem szenvedett módosulást az újabb időben szintén egyiptomi papyruson fölfedezett *Petrus-evangelium* szövege által, mely köré két év óta egy egész nagy irodalom csoportosúl. — A (IV. században írt) 542. számot ugyancsak Bickell a legrégibb liturgiai emlékeknek tartja, melyet eddigelé az irodalomból kimutatni lehetett. Csak egy oldalnyi szöveg ugyan (szintén papyruson), de korra nézve az eddigelé ismeretes legrégibb liturgiai emléknél is két századdal idősebb.

A későbbi egyháztörténetre nézve a görög szövegeknél sokkal gazdagabb a kopt osztály. A kopt egyház volt a monachismus szülő anyja a keresztyénségben. S nem csudáljuk ennél fogva, hogy ép e nyelven találunk egy egész nagy csomót

a martyriologiumokból, *Szentek életéből*, azon kívül egyéb egyházi szövegeket és a népies hittel kapcsolatos írásdarabokat (amuletumokat, varázsló formulákat stb.), leginkább pergamenre írva, tehát oly időből, midőn a papyrus használatát e fejlettebb íróanyag már Egyiptomban, a papyrus hazájában, is kiszorította helyéből.

De e mellett számos világi ügyíratot is nyújt a kopt osztály, és ez annál fontosabb, minthogy eddigelé a kopt nyelv ismert emlékei kivétel nélkül a vallási körből valók voltak. Itt legelőször állunk szemközt a kopt nyelven írt világi, köznapi szövegekkel, nyugtákkal, magánlevelekkel, hivatalos iratokkal a muhammedán hódítást közvetlenül megelőző időből, úgy mint a muhammedán uralom legelső idejéből.

Mert biz a kopt nép, az ősi egyiptomi nemzet örököse, egy ideig ellentállott az arab nyelv hódításának, melynek Előázsiában sikerült a görög és syr nyelvet kiszorítani. Nemcsak az egyházban őrizte meg a kopt nép nemzeti nyelvét, hanem egy ideig az élet egyéb vonatkozásaiban is makacsul ragaszkodott hozzá, míg végre a X. században e nyelv is a holt nyelvek közé temetkezik, melyeket csak a papok tanulnak könyvekből, de a közéletben nem használnak.

#### IV.

Egyiptom viszonyainak ép jelzett változásával azon korszakhoz jutottunk el, melynek történelmi adatai a legnagyobb bőségben lépnek eléink azon gyűjteményben, mely e cikkünk tárgyát képezi: a muhammedán korszakhoz.

Vajon azért-e, mert szám szerint e korszak van legdúsbabban képviselve Rainer főherczeg papyrus-kincsei között, vagy talán azért is, mert szaktudománya tekintetéből a gyűjtemény e része áll legközelebb e sorok írójához, és így személyes érdeklődésével leginkább e szakaszhoz vonzódik, történelmi tanulság dolgában legimpozánsabbnak találtam a papyrus-gyűjtemény muhammedán osztályát, mely a VII. századtól kezdve a görög okiratokat fölváltja és szakadatlan folytonossággal a XIV. század legvégeig terjed. Azaz, hogy nyelv tekintetében nem rögtön és minden közvetítés nélkül váltja föl a görögöt. Karabaceknek ép e papyrusokon eszközölt kutatásai

nyomán már más alkalommal \*) volt szó azon tényről, hogy az arab hódítók közigazgatás dolgában az alávetett tartomány régi viszonyait nem igen bolygathatták, sőt kénytelenek voltak, jó ideig a régi rendszert, az alávetett nép közül kikerült hivatalnokok segítségével a régi institutiók épségben tartása mellett folytatni. Ezzel az is járt, hogy a hódítás első évtizedeiben az adminisztrációban nagyban járta a görög hivatalos nyelv. Csak 693-ban fejlődtek a viszonyok annyira, hogy a khalifátus a megelőző uralom hivatalos nyelvét, a görögöt, a nyilvános életből kiküszöbölhesse. E tényt csak nagyon zavarosan ismertük az arab történetírók nyomán, kik csak nagy általánosságban és könnyen érthetőleg, nem minden csűrös-csavarrás nélkül engednek reá következtetni. Most már nincsen szükségünk arra, hogy a történelmi forrásmunkák kétes kifejezéseit magyarázgassuk és a való tényállást a múzeumokban elvétele található holmi ritka éremmel találgassuk.

Az arsinoë-i levéltár okiratai teljes alapossággal tájékoznak az arab hódítási korszak közigazgatási viszonyaira nézve. Azok alapján, a miket belölök tanulunk, minden kérdésre hímezés-hámozás nélkül biztos feleletet adhatunk. Okiratárunk a képzelhető legkorábbi ideig terjed vissza. S épen azon körülmény adja meg neki sajátyszerű becsét, épenséggel páratlan értékét, hogy ezerszámra ad elének hasonló okiratokat oly időből, melyekből a muhameddán világ eddigelé semmiféle írott emléket nem nyújtott. Rövid pár évvel Muhammed halála után kezdődik e csodálatos levéltár anyaga; az iszlám legrégibb korszakai, a négy első khalifa és az omajjádok uralma oly dús anyaggal vannak képviselve, hogy csupán belölök is azon idők közigazgatási viszonyait a leghitelesebb módon rekonstruálhatjuk.

Omar khalifa uralkodásának ideje (a hidsra 13—23, Kr. u. 634—644) egy tuczat hivatalos íráttal van képviselve a kiállítás harmadik termében (*Führer*, 137—140. lapjain, 550—562. szám alatt). Ott találjuk 643 Kr. u. kelettel eredetijét maga a hódító hadvezér 'Amru által a heracleopolosi kerület pagarchájához intézett rendeletnek, melyben a kerületét megszálló arab katonák és lovaiknak eltartásáról részletesen rendelkezik. A rendelet görög nyelven van írva; ezt ugyan

---

\*) *Akadémiai értesítő* 1893. évf. 664. lapján.

'Amru maga meg nem értette, teljesen rá kellett magát bízni író diákjára. Ott van azonban az okíraton az arab hadvezér pecsétje: egy öklelő bika. Hasonló okiratokkal rendelkezünk most a hódításban közreműködő egyéb hadvezérek részéről is. S midőn a hódítás teljesen végre hajtva és a belső béke nehézség nélkül helyre van állítva — hisz a lakosság nem nagy ellentállást fejtett ki az őket 'a gyűlölt byzáncki uralomtól megszabadító arabok ellen — a biztos alapokon nyugvó adminisztráció minden ágára nézve a leghitelesebb hasonlókorú tanúságokkal rendelkezünk.

Pontos adatokat meríthetünk a föld- és fejadó viszonyaira nézve; az adózás viszi a legfontosabb szerepet az okiratokban. Magunk előtt látunk egy részletes utasítást a conscriptio módzataira, az illető jegyzékek beosztására és rovataira nézve (599. szám). Egy Rasid ibn Khálid nevű pénzügyigazgatótól kopt nyelven egy körülményes utasítás maradt fenn (még a VII. századból) az adóbevallást vagy inkább vallatást, tartalmazó lajstromok vezetéséről. Az adó-kivető bizottság a templomban tartja üléseit, a vallomási íveket a templomban kell elhelyezni (577. szám). Ez az egyházi adóvallomási rendszer nem csak a benszüllött keresztyénekre nézve volt divatban; a muhammedánok adóbizottsága is a főmecsetben tartotta üléseit.

Csak hogy a nem-muhammedán lakosságra nézve az adónak egy különös neme is kötelező volt: a türelmi adó (dsizja). Már Muhammed rendelte el a Koránban, hogy a kinyilatkoztatott könyvvel bíró vallásfelekezetekhez tartozó embereket (*ahl al-kitáb*, ezek közé számították a zsidókat, keresztyéneket, később Perzsia meghódítása alkalmával a tűzimádókat is bele foglalták) ily türelmi fejadó fizetése mellett háborítlanul kell megtérni. Ez adónem kirovásának és behajtásának rendezése mindig nagy gondozás tárgya volt a muhammedán kormányoknak. A közigazgatás ez ágának minden részlete most eleven közvetlenséggel jelenik meg előttünk azon öt évszázadra terjedő irományokban, melyek ez adózásra vonatkoznak. Régibb időben a zsidó vagy keresztyén nyakába aggattak az adókezelő pecsétjével és az adóév keltével ellátott táblácskát. Ezt mindig nyilván kellett viselnie a célra, hogy minden pillanatban látható legyen, vajon megfelelt-e azon föltételnek, melynek teljesítésétől volt függővé téve a muhammedán országban való tartózkodásának lehetősége.

Későbbi időben e megalázó módozattól eltértek és valóságos nyugtatványt adtak az «oltalmazottak» (dzimmi) kezébe. A legrégebb, 812-ből való, Abbákire, fajjúmi keresztyén pékmester nevére szól : «Alláh nevében, az irgalmasnak és kegyelmesnek. Nyugtatvány Júnusz ibn 'Abd el-Rahmán-tól, 'Abbád ibn Muhammed emirnek (hogy Alláh életét megtartsa) az El-Fajjúm kerület és a hozzá tartozó közigazgatási járások rendes és rendkívüli adói számára meghatalmazott kezelőjétől. Abbakire, pékmester El-Fajjúm városában, lakik az Abba Batreh negyedben, férfi, érettkorú, fehér testszínű, sasorrú, hosszú szempillájú, kopasz halántékú, síma hajú, hízott testű. Valóban átvettem a 195-ik (hidsra-) évre járó fejadó czimén egy fél denárt. Bárki találkoznék vele az emirnek (kit Alláh tartson életben) adószedői vagy ezek segédei közül, jól bánjék vele — ha Alláh úgy akarja.

Kelt 196-iki ramadán hónapban.

P. H.: Alláhban hisz: Júnusz ibn 'Abd el-Rahmán.»

Hasonló okiratok, úgy mint a türelmi adóra vonatkozó kirovási lajstromok, a legkülönfélébb korszakokból fölötte nagy számmal vannak a gyűjteményben és könnyen érthető, hogy a belőlök meríthető adatok révén részletesen okulhatunk a másvallásúak helyzetére nézve az iszlám birodalmában.

Ép oly részletes tanulságot meríthetünk az adminisztráció egyéb ágaira, a gazdasági viszonyok sok apróságaira, az üzleti forgalomra, a földbirtokok beosztására s kezelésére és sok egyéb dologra nézve. A hivatalos iratok bármely faja — még útlevel is — képviselve van e dúsgazdag levéltárban. Az a mindennapi élet legkülönfélébb vonatkozásaihoz fűződő tenger sok szerződés, jegyzékes összeírás, mely itt rakásra van halmozva, a legalaposabb belepillantást enged a néptársadalmi, gazdasági, sőt művelődési és családi viszonyaiba is (házassági ügyekre vonatkozó iratok, váló levelek). Leltárszerű lajstromok alapján megtudhatjuk, mily árúczikkekkel szerelte föl a IX. században az egyiptomi fűszeres az üzletét; mily gyógyszereket tartott raktárán a patikárius; — az elnevezések nagy érdekűek a nyelvészre is. Ha azon korszak szövetiparának vagy divatjának ismeretére nézve akadna kíváncsi kulturtörténetíró, négy jegyzéket is talál a ruházat és toilette köréből: egyet a VII., kettőt a IX. és egyet a X. századból, sőt még egy divatczikkkel kereskedőnek

intő levele sem hiányzik, melyben két női ruha árát sürgeti a fizetéssel nem igen siető adóstól. «Hisz átvetted az árúkat — így végezi — ez még sem illik».

Mindenféle levél útján, melyek nem igen voltak oly nyilvánosságnak szánva, melynek most ki vannak téve, az emberek belsőbb életviszonyaiba avatkozhatunk. A 639. számú írat a VIII. század egy szerelmesének lelki fájdmát ecseteli; azt is megtudjuk belőle, hogy e szerelmes levél nem kocsipostán indult a levélíró szíve választottjához, hanem, hogy a «galamb» szárnyaira bízta azt». Karabacek bizonyára nem kevés olvasót kötelezett le azzal, hogy ez ötletből egy képekkel ellátott érdekes jegyzetet közöl a postai közlekedés e módjának történetéről keleten. A 615. szám alatt egy árva fiú írásban fordul a helytartóhoz apai öröksége ügyében, (VIII. század). «Senkim sincs a világon — úgymond — Alláhn kívül és kívüled, oh uram. Ma halt meg édes atyám, mikor én kis fiú vagyok. És mikor atyám meghalt, négy denára volt, melyek az ajtó fölött voltak elrakva. Ekkor eljött Szamba, elvitte a négy denárt azon helyről és nekem semmit sem adott belőle. Most nincsen atyám, nincsenek szülőim, szegény ember vagyok. Kérlek, uram, parancsold meg, küldj azon emberhez, a ki a négy denárt elvitte, hogy e tekintetben a jogot és igazat elismerje. Istenhez imádkozom hosszú életedért és áldásaiért.»

Az eddig fölhozott szempontok koránsem meritik ki azon kategóriákat, melyekbe a gyűjtemény muhammedán osztályában kiállított okiratok sorolhatók volnának. Különös súlyt kellene még helyezni azon defterszerű összeírásokra, melyek az ország egyes részeinek administratív beosztására, egyes vidékek topographiai mozzanataira derítenek fényt és így a történelmi földrajz tekintetében nagy fontosságuk.

S még a politikai viszonyok ismeretére is néhány, valóban meglepő, tanúbizonysággal találkozunk. Ezek a 775, úgymint a 763, 788—789. számok alatt vannak kiállítva. Egyiptom muhammedán korszakában folytonosan a politikai pártok tusakodásainak volt színtere. A khalifátusban soha sem hiányoztak ily villongások, melyek az uralkodó családok folytonos váltakozását vonták magok után. Hiszen az abbászidák hosszú időtartamúnak látszó uralma alatt, a dynastia tagjai csak külsőleg képviselték a hatalmat, melyet valóságban a tartományokban fölülkerekedő vasallusaik gyakoroltak. A köz-

ponttól távol eső Egyiptom még inkább lehetett színhelye a szüntelen villongásoknak és nyugtalankodásnak. Állandó volt az 'Ali családja pártjának összeesküvése az e családot jogaitól megfosztó uralkodók ellen. Midőn Mutavakkil abbászida khalifa (kinek még hiteles arczképét is közli a *Führer* 206. lapján), a IX. század közepe felé kegyetlen üldözés alá fogta az 'alida párt híveit, a 775. számú papyrusdarabon megőrzött okiraton, az üldözött párt egy tagja imádság alakjában ecseteli a szomorú helyzetet. Ez írat alkalmasint a párt között való csendes terjesztésre volt szánva.

Ugyanabban az időben veszi kezdetét a török elem elhatalmasodása a khalifai birodalomban. Bagdadban az uralkodó az udvar személyes biztonsága érdekében török testőrsereget szervez. E testőrség csakhamar a legnagyobb befolyást gyakorolja az állam ügyeire. Valóságos soldatesca-uralom fejlődik Bagdadban. A hasonló költészeti irodalom alapján már más alkalommal \*) vázoltam azon elkeseredett hangulatot, melyet a török elem fölülkerekedése és az általa támasztott belső társadalmi viszonyok az arab nemzetben keltettek. A török befolyás, mint a föherczeg gyűjteményének föntemplített darabjaiból látható, az egyiptomi viszonyokat is belevonta körébe.

Legérdekesebb e tekintetben a 763. szám alatti papyrusdarab: Al-Muntaszir-billáh trónörökös sajátkezű rendelete, melylyel 856-ban a török Abbász Egyiptom és Barka helytartójává nevezi ki. Ez okirat legelső hiteles, hasonló nyoma a török elem elharapódzásának az iszlám közügyeinek vezetésében. Mint az iszlám politikai fejlődése egy nevezetes fordulópontjának közvetlen kortársa nagy fontosságú.

De nem telt sok időbe és már az egyiptomi arabságnak is elégtelenségét látjuk a hatalmaskodó törökök ellen, kik a politikai és vallásos életben a hegemoniát az arab aristokraták kezéből kiragadták. A mit a történeti források a Középgyiptomban kitört lázadásokról elbeszélnek, annak most actualis megvilágításával találkozunk a papyrus-gyűjteményben. A 788. szám alatti írat nem egyéb egy 867-ben kibocsátott lázító körlevélnél, «a földbirtokosokhoz, bérlőikhez és szolgálkhoz, úgy mint a parasztsághoz elnyomók ellen, ugyanis az adófelügyelők, a török rendőrfőnök és a helytartó ellen».

\*) *Muhammedanische Studien*, I. kötet, 150—153., II. köt. 60. lap.



A következő szám is a törökök garázdálkodása ellen fordul, de nem lázító kiáltvány vagy körlevél, hanem ismét csak írásba foglalt imádság alakjában, mely a nép között terjesztve, egy forradalmi fölhívással ért föl. «Az imádság nyilai — úgy hiszi a muhammedán ember — soha sem tévesztik céljokat».

Hadd emeljük ki még a sok nevezetes dolog közül, hogy ez iratban találjuk legelső actaszerű nyomát a török szultánok névalírásában használt úgynevezett tugrónak, melyet ezek szerint nem, úgy mint hagyomány szerint előadni szokták. legelőször az írni nem tudó I. Murád szultán használt névalírás helyett. A Rainer főherczeg papyrusai azt mutatják, hogy Egyiptom mameluk-szultánjai is éltek e jelvényekkel (1384—1390. számok alatt), melyeket különben Karabacek kimutatása szerint (277. lap) már sokkal régebben a szeldsuk szultánok is használtak. — A heraldikát érdekli az 1323. szám alatt a XIII. századból bemutatott keleti címér, két századdal régiebb, mint azon cserkesz címerek, melyekről négy évvel ezelőtt Artin basa, egyiptomi tudós, egy nagyérdekű értekezést tett közzé.\*)

Már bevezetőleg mondtam, hogy a kiállítás és a tájékoztatóul szolgáló *l'ührer* csak legkisebb részét mutatják be a Rainer főherczeg egyiptomi kincses házának. Azon egy évtized alatt, melyet tanulmányozásának szentelhettek, nem is volt elvárható, hogy a teljes gyűjteménynek végére járjanak. Amúgy is, vajmi futólagos ismertetésünk is tanúskodik róla, óriási a munka, melyet Karabacek és társai eddig végrehajtottak. A teendők nagy része a jövőnek van föntartva.

Hogy csak egyet említsek: nem csekély fölvilágosítást remélhetünk még e gyűjtemény adataiból Egyiptom történetének a byzáczi írók tudósításai alapján eddig csak vajmi föl-színesen ismert korszakára, ugyanis azon pár évre nézve (615—618. Kr. u.), mely alatt a keletrómai hatalommal merköző, a szép Sirín-nel való szerelméről híres, Khosrau Parviz szaszanida király (590—628. uralkodott) Alexandriát megszállta és uralmát egészen Egyiptom déli részeig kiterjesztette. Történetírásunk nagyon kevés hírt bír adni Egyiptom viszonyairól e perzsa hódoltság idejében. Most több száz okirattal

---

\*) *Trois différentes armoiries de Kait Bay* (Bulletin de l'Institut égyptien 1888, 67—78. lapjain).

rendelkezik a tudomány e korszakból: papyrusra, hártyára és bőrre írott okiratokkal, az akkori Perzsia hivatalos nyelvén, a pehlevi nyelven.

Még nem akadt tudós, ki a VII. század első negyedének egyiptomi tanúit a tudomány számára hozzáférhetővé tette; a pehlevi palæographia ez idő szerint még csak fejlődőben van. De kétségtelen, hogy e perzsa okiratok tartalma nyomán fogja az utókor annak a pár évnél kulturtörténetét megírni, melyek alatt a Cyrus és Dárus hatalmának megújítói uralkodtak a keresztyén Egyiptomban, mely számos perzsa hangzású helynévben mai napig is föntartotta a perzsa befolyás nyomait, és melynek temetkezési helyeiből már régebben is a perzsa műipar meghonosodását bizonyító tárgyak kerültek napfényre.

GOLDZIERER IGNÁCZ.

## MUHAMMEDÁN PROPAGANDA AMERIKÁBAN.

### I.

Az iszlám rohamos terjedését nem csupa nyers physikai erő, anyagi hatalom és erőszak, háborúk és hódítások mozdították elő.

A műveltség-történetírónak számot kell vetnie azon tényre, hogy kelet nagy vallásának terjedésében döntő része van a csendes társadalmi propagandának is, mely különösen évezredünk eleje óta, midőn az iszlám nagy hódító háborúi keleten lezajlottak vala, nagy tért hódított Muhammed vallásának.

Legtöbb eredményre jártak e békés mozgalmak különösen a keletindiai archipelagus szigetein és a nagy afrikai continens néger népei között. Amott a XIII—XV. században vetette meg lábát, emitt még sokkal előbb, a XI. században kezdte a legvadabb barbárságban élő feketéket a maga körébe vonni; még pedig könnyebb szerrel, mint négy századdal előbb fegyveres erejével az éjszakibb Afrikát lakó népeket.

Míg a hajdani Numidia és Mauretania kemény ellenszegülését csak hosszas háborúk után törhette meg az iszlám, addig azóta hogy, 1000 körül, Timbuktuba behatolnia sikerült, minden vérontás nélkül terjeszkedett a Szaharától délre fekvő nagy négertartományokban és innen tovább a tenger felé, a felső guineai partot lakó népek között. Keleten Zanzibar szigetéről a continens belsőbb részeibe vonult be; terjedése — az utazók tudósításai szerint — mindmáig folyamatban van és korántsem tekinthető befejezett dolognak. E békés terjeszkedésnek vallásos eredményei az iszlám számára sokkal erő-

sebbek, mintsem uralma első korszakában a véres háborúké volt, melyekkel Ázsia régi birodalmait elsöpörte.

Az iszlám első századában, az omajjád uralkodók alatt, kik nem nevezhetők épen buzgó muhammedánoknak, a háborúknak és hódításoknak nem is annyira az új vallás terjesztése, mint inkább a birodalom határainak bővítése volt az indító oka.

A háború címe mindenestre a *dsihád* volt: vallásháború a hitetlenek ellen. Ez mindenkor egyike volt az igazhitűek fejedelme (emir al-mu'minin), vagy mint közönségesen nevezni szokták, a khalifa legelső kötelességeinek. De a világi érzelmű fejedelmek, hadvezérek és helytartók valami nagy súlyt nem helyeztek a lelkek megnyerésére. Sokkal inkább örültek a *dsizja*, a türelmi adó, eredményességének, melyet a más-vallásúak, hacsak bálványimádók nem voltak, vallásuk szabad gyakorlása fejében az állam kincstárába szolgáltatattak. \*)

Az iszlámra való áttérést nem sürgették. Kényszerrel ez irányban egyáltalán nem gyakoroltak. Már a Korán is ez elvet állapította meg, hogy: lá ikráha fi-l-díni, azaz: «nincs (helye) (a) kényszerítés(nek) a vallásra.» (II. szúra, 257. mondat); és e tanítás mögé bujhattak azok, kik a muhammedánok lélekszámának gyarapítását nem épen jó szemmel nézték. Sőt, mi nevezetes, az iszlám birodalmának győzelmes vezérei meg is találtak ijedni, ha — a mi föltűnőleg nagy számmal történt — a zsidók és keresztyének, minden külső kényszer nélkül, önként s tömegesen tódultak a győzők táborába, az iszlám vallásában való üdvözülés elé.

A Muhammed paradicsomát gyarapító minden lélek számokban kifejezhető veszteséget jelentett ugyanis a fiscus szempontjából. A dolgok e világias megítélése csakis azon fejedlem uralkodása alatt kezdett megszűnni, a ki az omajjádok közül legelőször emelte érvényre a muhammedán állam kormányzatában a vallásos szempontot: II. Omar alatt (717—720), kinek rövid uralkodása persze csak epizódyszerű megszakítása volt az omajjádok alatt érvényesülő világi szellemnek.

II. Omar tényleg nem dsizját akart, hanem lelkeket. Az arab történetírók azt beszélik, hogy az ő uralkodása alatt a türelmi adó jövedelme szörnyű módon megcsappant. Egy hely-

---

\*) Lásd a *Budapesti Szemlét* LXXVIII. köt. 15—16. l.

tartója egykor a következő jelentést küldé a khalifának: «Ha a dolgok ekkép folytatódnak, az összes másvallásúak az iszlámra térnek és így mi az egész jövedelemtől elesünk, melyet azelőtt adójokkal az államkincstárnak hajtottak.» A khalifa pedig a következő üzenetet küldé elégületlen helytartójának: «Semminek sem örülnék inkább, mintha az összes másvallásúak az iszlámra átlépnének. A mi pedig az állam kincstárát illeti, hát biz az Isten Muhammedet prófétának, nem pedig adószedőnek küldte az emberek közé.»<sup>1)</sup>

A nagy hódítások után az iszlám terjeszkedését békés úton folytatja. Mint már fentebb kiemeltük, a zajtalan propaganda eredményei leginkább a keletindiai szigetekben, a hol hat század óta mindinkább nagyobb tért hódít el az ottan uralkodó barbar pogányságtól és még inkább Afrika néger törzsei között mutatkoznak.

E propaganda módjairól, eredményéről és hatásáról a népek szellemi és erkölcsi életére a legújabb időkben igen érdekes fejtegetéseket köszönünk Bosworth Smithnek,<sup>2)</sup> Edouard Montetnek<sup>3)</sup> és Hainesnek,<sup>4)</sup> kik a muhammedán missiónak, Montet különösen még a keresztyén missióval való versengése szempontjából igen alapos és élénk képét tárták az európai közönség elé.

Ugyanily békés úton terjedt az iszlám Khinában is, a hol 20 millió hívet számít, kik igen jellemző módon tudták a khinai világnézettel és szokással összeegyeztetni a tőlök lényegileg különböző muhammedán tanokat és életszokásokat. Ez a legeszményiebb dolgoktól a legapróbb mindennapiságokig érvényesül. Nemcsak az ősök tiszteletének birtak helyet szorí-

<sup>1)</sup> Dozy: *Geschichte der Mauren in Spanien* I. köt. 141. l.

<sup>2)</sup> *Mohammed and Mohammedanism*. Lectures delivered at the Royal-Institution of Great Britain in February and March 1874. 2. kiadás (London, 1876.) 32—59. lapjain; továbbá az Edward Blyden néger-származású keresztyén theologus: *Christianity Mohammedanism and the Negro race* című munkájáról írt essayben (*Mohammedanism in Africa*) a *Nineteenth Century* 1887 decemberi füzetben 791—816. l.

<sup>3)</sup> *Les missions musulmans au XIX-ème siècle* (*Revue de l'histoire des Religions*) XI. köt. (1885) 259—285. lapjain. — *La propagande chrétien et ses adversaires musulmans*; conférence faite à Genève et à Nîmes 1890.

<sup>4)</sup> *Islam as a missionary religion*. London, 1889 (az iszlám elterjedésének mappájával).

tani a muhammedánság exclusiv vallásos gyakorlatán belül, hanem annak is megtalálták a módját, hogyan lehet a muhammedánoknál szokásos sapkáról lecsüngő rojttól a khinai czopfhoz átmenetet találni.\*)

A főttebb idézett munkákban bőven ki van fejtve, hogy a muhammedán propagandában nem annyira egyházi mint inkább társadalmi tényezők működnek közre. Nagy szerepe van az elért eredményekben a kereskedő karavánoknak; a pogány négekkel érintkezvén, könnyű szerrel átvonták őket Muhammed hitére; nagy szerepe a főlsszabadított néger rab-szolgáknak, kik hazájokba visszatérve, az előbbi gazdáik családjá körében fölvelt vallás buzgó terjesztőivé lesznek. De nagy hatása van a vallásos élet körében támadt és majd csaknem mesés gyorsasággal terjeszkedő muhammedán dervisrendeknek, vagy mint Afrikában nevezik: testvéri szövetkezeteknek (khván) is. Ezek régi idők óta virágoznak Afrikában; de czéltudatos propagandával csakis a jelen században foglalkoznak. Közöttük különösen a híres Szenúszí-rend fejt ki nagy befolyást Afrika népeire.

Ha majdan az éjszak-afrikai kérdés komolyan kerül az európai «osztó» politika napirendjére, nagyban kell majd számolnia az afrikai iszlám e hatalmas tényezőjével is.

Ugyanazon oázis felé, melyet az ókorban az egyiptomi Ammon-isten temploma tett híressé, a melynek papjai az odá zarándokoló Nagy Sándort mint Ammon fiát üdvözlöttek, ugyanazon oázis felé mai napig is szent áhitattal fordul az afrikai muhammedánok lelke. A libyai sivatag e részén, Tripolisz és Egyiptom határán van központi záviójája (klastrom), anyafészke a nagy Szenúszí-rendnek. Dserbúbna hívják a helységet, mely e rend fő hadiszállása; innen nyeri szellemi irányát és utasítását az a több mint 120 társház, mely a dserbúbi központtól sugárzott ki és melynek sok ezerre menő tagjai az afrikai iszlám ecclesia militansát alkotják.

Századunk harminczas éveiben egy algieri szent ember, Muhammed al-Szenúszí volt a rend alapítója, a dserbúbi szent

---

\*) Ezt igen érdekesen mutatja be a khinai mecsetet és a khinai muhammedánok pénteki istentiszteletét ábrázoló kép Dabry de Thiersant *Le Mahometisme en Chine* (Páris, 1878) című munkája II. kötetében.

hely alkotója. Közvetlen célja az iszlám védelme volt a francia hódítás nyomán lábra kapó európai befolyás ellen, úgymint az iszlám megszabadítása minden szellemi salaktól, mely az idegen befolyások hatásának következménye volt.\*)

De e mellett egy másik cél is követnek a rend belső tagjai és a závjákon kívül élő sok ezer hívei. Az iszlámot terjesztik Afrika oly vidékein, a hol az még gyöngye lábán áll, vagy a hová még egyáltalán el nem is hatolt. A rend zárdái nagy területeken vannak szétszórva. Meddő vidékeken a Szenúszí-rend tagjai letelepednek, a földet művelik, a jólétet emelik és így a pogány lakosság bizalmát elnyerik. Így százezer számra hódítják el az embereket a pogányságtól az iszlám számára és fanatikus hívőket, buzgó követőket nevelnek vallásuknak, kikkel aztán erős ellentállást óhajtanak kifejtetni az éjszakafrikai iszlámot fenyegető veszélyek ellen. S e négeremből kikerülő muhammedánok tényleg fajuk minden erős indulatát is átviszik az új körbe, melynek számára csak nem rég hódították meg. A legnagyobb veszélyek között nagy csoportokban vetik magokat alá a muhammedán ember nagy kötelességének: a mekkai zarándokolásnak, mely a vadságból alig kibontakozott feketét világlátott emberré varázsolja át és arra képesíti, hogy tapasztalatai révén hazájában még némi műveltséget is meghonosítson. Az iszlám tudományának elsajátításán is buzgólkodnak. A kairói Al-Azhar mecset-akadémiában ott találjuk a nagy sejkhek hallgatói között az iszlám fekete fiatalságának képviselőit is, bár — legalább a nyugoti részről — szívesebben keresik föl Timbuktu nagy főiskoláját, mely az afrikai iszlám legelőkelőbb theologiai góczpontjai közé tartozik; vagy a szent Kairuvánt, a nyugoti iszlám ez avatott városát, mely Tunis francia occupatiója előtt minden európai ember elől teljesen el volt zárva.

Innen aztán még a vallás tudományát is elviszik hazájokba és ott, úgy a hogy, újabb művelőket toborzanak számára. S ez nem csupán a legújabb kor muhammedán törekvéseinek

---

\*) A Szenúszí-rendről egy egész irodalom szól francia nyelven. Nagyon eleven ismertetését nyújtotta Rohlf Gerhard, híres Afrika-utazó, kinek sikerült a Kufra oázisban levő egyik rendházat meglátogatni. (*Kufra: Reise von Tripolis nach der Oase Kufra, ausgeführt im Auftrage der Afrikanischen Gesellschaft.* Leipzig, 1881.)

eredménye Afrikában. A tizenötödik század végén egy egyiptomi tudós, Al-Szujûti, emlékirataiban dicsekvőleg említi föl, hogy legújabb munkái mily elterjedésnek örvendenek még a néger tartományokban is.\*\*) S ily tapasztalatokról gyakran van szó az Afrikaú-tazók munkáiban. Barth még Aristoteles és Plátó emlegetését is hallotta néger muhammedánok ajkairól. Az igaz, hogy a görög bölcsekről mint muhammedán hit-tudósokról szólottak.\*\*)

## II.

Ha azon mappákon, melyek az iszlám elterjedésének földrajzi arányait föltüntetik, Amerikára vetjük szemünket, még az új világ térképén is apró pontokat vehetünk észre, melyek arra mutatnak, hogy az iszlám a nagy világtenger túlsó oldalára is utat talált.

Igaz, hogy csak vajmi szegényesen van itt a muhammedán vallás képviselve, mind hívőinek számát, mind pedig azon osztályokat tekintve, melyekből azok kikerülnek: néhány ezer néger és küli az Antillákon, Trinidadban és a holland Guianában.

S az amerikai lakosok muhammedánsága nem is vallásos propaganda, hanem más világgrészről történt bevándorlás eredménye.

De azért az Újvilágban is van most tényleg muhammedán propaganda; még pedig körülbelül másfél év óta. Nem kereskedő karavánok, sem dervisrendek nem csinálják, hanem eszközli egy a nyugoti műveltségen táplálkozott amerikai ember, ki maga keresztyénből muhammedánná lett és most azt az életcélt tűzte ki a maga számára, hogy új vallását Amerika universális felekezetévé tegye.

Alexandre Russel Webbnak hívják ezt a férfiút; azaz, hogy azelőtt így hitták. Az iszlámra áttérvén: M.-d Alexandre Russel Webbnak írja nevét, amerikai gyakorlatiassággal a Muhammed nevet «M.-d» rövidítéssel használja. Turbánt hord

\*) L. értekezésemet: *Zur Charakteristik . . . Al-Sujûti's und seiner literarischen Thätigkeit* (Bécs, 1871) 13. l.

\*\*) Bosworth Smith 43. l.



fején; legalább ily főveggel jelenik meg előttünk mindjárt főlemlítendő könyve címlapján, mely a szerző arczképével van díszítve.

Mily módon jutott e csudabogár az öt környező társadalomban ily életcél kitzéséhez?

Életrajza, melyet ő maga mond el, alig igazolja azon elhatározást, melyet Webb élete negyvenhatodik évében érlelt meg lelkében. Muhammedán társadalomban alig élt az iszlámra való áttérés előtt.

Hudsonban (Columbia) született, hol atyja a *Daily Star* című napi lap kiadója volt. Nevelése a legszigorúbban indult a presbyterianus egyház szellemében. Ő maga is már tizenhat éves korában lépett az írói pályára; 1873-ban a *Missouri Republican* szerkesztésére vállalkozott, azonkívül több chicagói és saint-louisi hírlap dolgozótársa volt. 1887-ben az Egyesült Államok elnöke, Cleveland, Manilába nevezte ki a köztársaság konzulává. Ez állása elég időt engedett neki arra, hogy kedvelt tanulmányába, a keleti vallások kutatásába merüljön. Böven elmondja nekünk, mily kevésbé elégítette ki lelkét a nyugoti műveltség végső eredménye. Se Mill, se Locke, se Kant, se Hegel, se Fichte, se Huxley — ezekre névszerint hivatkozik — és még sok más tudós író nem tudott neki feleletet adni a kérdésre: mi a lélek, és mivé válik a halál után?

Mert biz őt leginkább e kérdés érdekelte.

A buddhismus sem elégítette ki lelki vágyát. Csak akkor talált megnyugvást, midőn tanulmányaiban az iszlámhoz érkezett el. Napról-napra rendkívüli módon növekedett vonzalma Muhammed vallásához.

Nem elégedett meg a könyvekből való okulással. Egy tekintélyes bombay-i muszlimmal, Bedr ed-din Abdalláh Kúrral, és az ő révén még más előkelő muhammedán férfiúval lepett levelezésbe. Ez érintkezés tárgyát csakhamar azon eszme képezte, hogyan lehetne a művelt nyugoti társadalomban az iszlám terjesztése érdekében propagandát indítani. Ez ügy érdekében egy Medinába, a próféta szent városába való gazdag kereskedő, Hádsi Abdalláh Arab, ki ez idő szerint ép Indiában tartózkodott, hazájába való visszatértében útjába ejtő Manilát és ott az Egyesült Államok konzulával a tervezett propaganda programját a legapróbb részletekig megbeszélte. Csakhamar

sikerült is nekik Kalkuttában, Bombayban, Hyderabádban, Rangoonban és más helyeken a jómódú muhammedánok nagy számát anyagi áldozatok följánlására bírni, «for the purpose of teaching the religion of Islam in America».

E társulat Webbet választotta ügyvezetőjének. Manilai állását legott odahagyva, a muhammedán országok egy részében utazást tesz és 1893 februárban Amerikába érkezik, hogy csakhamar azon föladathoz lásson, melyet maga elé tűzött.

A ki Webb úr vallomásait, melyeket csak nagyon röviden vázolhattam, elolvassa, találhat bennök némi enthusiasmust, higyük el, hogy őszinte lelkesedést, de semmi esetre nem alapos vallástörténeti tudományt, mely őt az iszlám művelt méltatására képesítené. Ha csak azon kérdésre keresett feleletet: hogy mi a lélek és mivé válik a halál után? biz nem kellett az őskor vallásaitól egészen le az iszlámig átkínlódnia, a Kr. u. VII. századot jóval megelőző vallásos irodalmakban elég körülményes feleletre találhatott volna e kérdésekre. S mindaz, a mit Európa újkori philosophusainak munkáiról mond, ez irodalom vajmi felületes ismerőjének tünteti föl előttünk az Egyesült Államok volt manilai konzulát. Mit mondjunk ahhoz, hogy Kant, Hegel, Fichte materialismusa fekszi meg a konzul gyomrát? Ezekből biz édes keveset érthetett, még kevesebbet talán mint az iszlámból, melyet e vallás buzgó amerikai apostola, úgy látszik, csak nagyon fölszínesen ismerhet.

De nagyon fölösleges dolgot végeznénk, ha itt Muhammed Webb úr tudományának bírálatába bocsátkoznánk. Csak azt akarjuk szemügyre venni, hogy miképen érvényesítette az iszlám iránti határtalan lelkesedését.

Legelőször a chicagói világkiállítás kapcsolatában 1893 szeptember 11-dikétől 27-dikéig tartott vallás-parlamentben lépett nyilvánosságra. E századunk szellemét nem kevésbé jellemző gyülekezésben Európa és Ázsia minden vallásfelekezete hivatalos személyek által volt képviselve, kik vallásuk rendszerezéről és viszonyáról a többi vallásokhoz többé-kevésbbé tudományos irányú, de nagyjában inkább apologetikus előadásokat tartottak.

Az iszlámnak nem volt hivatalos képviselője az eredeti congressuson. A szultán, úgy látszik, nem tartotta komoly vállalatnak és nem felelt meg azon meghívásnak, melyet hozzá is, mint az «igazhitűek fejedelméhez» a vallások parlamentjé-

nek intézői menesztettek. De azért Muhammed vallásáról is szóltak a chicagói gyülekezetben. Csakhogy nem muhammedánok vitték a szót, hanem európai, ázsiai és amerikai keresztyének, kik előadásaikban az iszlám különféle mozzanataival foglalkoztak. Kidder, tudós missionárius tanulságosan ismertette a marokkói iszlám babonás nézeteit és szokásait, Washburne, a konstantinápolyi American College igazgatója, a muhammedán erkölcsstan viszonyát ismertette a keresztyén erkölcs-tannal szemben. Nagy föltűnést keltett, midőn Dsibarra, sziriai görög nem egyesült püspök, azon kijelentést tette, hogy a keresztyénség és az iszlám között fenforgó különbségek a legkönnyebb módon kiegyenlíthetők. Az Ó-Testamentomot, az evangeliumot és a Koránt, mindhármát inspirált könyvnek tekinti; azt hiszi, hogy helyes magyarázat mellett, a keresztyénség és iszlám közötti ellentéteket teljességgel el bírná oszlatni.\*)

De az angol és az amerikai reverendeken és a szir püspökön kívül még egy muhammedán ember is szólt az iszlámról, és e muhammedán nem volt más mint Muhammed Alexandre Webb. Mint czélzatos apologetája lépett föl azon vallásnak, melyben nem született, hanem melyet csak érett férfi korában vett föl; agyba-főbe magasztalta Muhammedet, mint prófétát, bizonyítgatta, hogy merő rágalom azt állítani, hogy a Koran tana a polygamiának kedvez, hogy a rabszolgaságot tekintélyével fedezi, a nőket alacsony társadalmi állásra szorítja stb. Webb túlzásai nem igen találkoztak a vallásparlament tagjainak tetszésével; sőt állításai — mint a gyülekezet eseményeit leghívebben ismertető egy franczia jelentésben olvassuk: — «ont soulevé de vives protestations de la part de l'auditoire». Nem volt, ki pártját fogta volna. Pedig az ő választott élethívására nézve nagy várakozásokat kapcsolhatott e föllépéséhez.

---

\*) Lásd Bonet-Maury kimerítő jelentését: *Le parlement des religions à Chicago* (a *Revue de l'histoire des Religions* XXVIII. kötetében.)

## III.

A chicagói congressuson hangoztatott eszméit már most az irodalomban kezdi képviselni. A gazdag indiai muhammedánok, úgy látszik, nem fukarkodtak rúpiáikkal, hogy Webbel az első missió-íratot kiadassák. Ez indiai társaság lappang alkalmasint a *The Oriental Publishing Company* nevezet mögött, mely az *Islam in America* című 1893-ban New-Yorkban megjelent könyv kiadójaként szerepel. Ez a könyv, mely czimével nyíltan bevallja azon czélt, melynek szolgálatában áll (azt mondja, hogy: «A brief Statement of Muhammedanism and an Outline of the American Islamic Propaganda»), nem objectiv tudományos vázlata az iszlámnak, a milyenre épen a tudomány mai állásánál szükség is volna, hanem célzatos magasztalása az arab vallásnak.

«Mielőtt az iszlám rendszerének részleteire áttérnék — úgymond\*) — hadd mondjam el, hogy a keleti muhammedánok közt végezett tanulmányaim és megfigyeléseim azon biztos meggyőződést érlelték meg bennem, hogy az iszlám a lélekfejlődés (soul-developement) legtökéletesebb rendszere, mely valaha az embereknek adatott; az egyedüli, mely az emberiség minden osztályára alkalmazható. Azon örök igazságokra van alapítva, melyeket nemzedékről nemzedékre, Mózesről Muhammedig, az Isten kiválasztott prófétái egymástól átvettek. Ez az egyedüli rendszer, mely a léleknek egy magasabb létezésre irányuló vágyait kielégíteni képes; az egyedüli, mely a józan észszel és a tudmánynyal szoros összhangzatban van. Nincs benne megalázó babona; egyenesen az emberi észhez és értelemhez appellál. Minden embert egyénileg felelőssé tesz minden tetteért, a melyet elkövet, minden gondolatáért, a melyet gondol; a helyettesítő kiengesztelés tana által nem könnyíti meg neki a vétkezést. Céljaival magasabb fokra emeli és nemesíti az embert; ha hiven, bölcsen és értelmesen követi az ember, a humanitás magasabb és nemesebb elemeit fejleszti lelkében.»

«A valódi iszlám lényege, — így szól más helyen\*\*) —

---

\*) *Islam in America* 24. lap.

\*\*) *Islam in America* 52. lap.

abban áll, hogy Isten akaratának hódoljunk; sarkkövé az imádság. Általános testvériséget, általános szeretetet, általános jóakaratot tanít; a léleknek, a cselekedetnek, a beszédnek tisztaságát követeli, ezen felül a testi tisztaságot is megkívánja híveitől. Az ismert vallások közt ez a legegyszerűbb formája a vallásnak, és az, mely az embert legmagasabbra fölemeli. Nincs benne se fizetett papság, se mesterséges ceremónia, nem ad helyet a helyettesítő engesztelésnek, nem menti föl híveit a bűneikért való egyéni felelősségtől. Csak egy Istent ismer el, minden dolgok Atyját, a szent lelket, mely a természet minden nyilatkozását áthatja . . . őt imádja minden követője, és ő előtte a legtökéletesebb egyenlőség és testvériség színvonalán állanak. A kegyes muszlim, ki szent prófétánk igaz tanításainak értelmét eszével föléri, az ő vallásában él és létezése legfőbb igazságának tekinti azt. Minden jövetében menetében csak ő vele van; nem lehet annyira elfoglalva mindennapi ügyeivel és világi dolgaival, hogy ne volna képes elfordulni tőlök, midőn az imának rendelt óra elérkezik, hogy lelkét Istennek ajánlja föl. Szeretete, reménye, félelme mind abba merül; ez a legutolsó gondolata, ha éjjel nyugvásra hajtja fejét, és a legelső, mely lelke elé kerül, midőn hajnal hasadtával a muëzzin szava hangosan és tisztán csendül meg a mecset minaretjén, nyájas visszhangot keltve ünnepélyes és fenséges egyhangúságával: Jöjjetek imára, jöjjetek imára! Jobb imádkozni, mint aludni!»

Ily alapon tárgyalja aztán a muhammedán tanítás részleteit a maga apologetikus szempontjából és célzatával. Előterbe tolja előnyös mozzanatait; azokat, a miket a közvélemény és köztudat rendszerint árnyékos oldalaként szokott kiemelni, oly világításba helyezi, hogy az árnyék helyére csupa fény özönlik. Előadása a tudományos bírálat szempontjából a történelmi szemléleten alapuló objectív ítélet teljes hiányát tükrözi. Apológiája oly túlzott, hogy még a vallásos irodalma terén iskolázott tősgyökeres muhammedán ember sem járulhatna hozzá. Különösen áll ez azon téves információkról, melyeket könyve külön-külön fejezeteiben a soknejúségről és rabszolgaságról nyújt, és melyek, mint már föntebb láttuk, a chicagói gyűlésen oly élénk visszatetszést keltettek a hallgatóságban.

Még azt sem fogják magok a muhammedánok helyeselni,

a mit néhol az iszlám irodalmának egyes nagy képviselőiről mond. Egy helyen egész szárazon azt mondja Al-Gazáliról, az iszlám egy híres középázsiai doktoráról (a XI. században), hogy «nálánál nagyobb tekintély az emberek között nem létezik» («The learned Imam Al-Gazzali, than whom is no higher human authority»). Bár korszaka legnagyobb férfiai közé sorozza őt a muhammedán köztudat, az iszlám leglelkesebb követője sem illethetné Al-Gazálit oly túlzó tisztelettel, mint Webb, ki hazai irodalmában a vallástanítás terén oly nevekkal találkozhatott, minők a Palmeré és Channingé.

Az *Islam in America* című munka kiadása volt az amerikai muhammedán propaganda legelső életjele. Mint a könyv kiadását eszközöző társaság hivatalos elnevezése mutatja, csak kezdete akar lenni az e fajta irodalmi kísérletek nagyobb sorozatának. De az iszlámnak Amerikában való terjesztésére alakult társaság a pusztai irodalmi tevékenységgel nem elégszik meg. New-Yorkban külön helyiséget\*) tart az érintkezés eszközzésére azok között, kik az iszlám iránt érdeklődnek. Itt előadásokat tartanak az iszlám érdekében, könyvtárt és olvasó-termet rendeztek be azok számára, kik az iszlám dolgában okulni óhajtanak. Úgy látszik muhammedán vallásos gyakorlatokat is tartanak azokkal, kiket az iszlám számára tényleg megnyernek. Ezek használatára angol nyelven már egy muhammedán «Prayer-book»-ot is kiadtak, melylyel az iszlám liturgikus ritualéját adják a neophyták kezébe.\*\*)

#### IV.

Hányan vannak már Amerikában az iszlám követői, a társulat kiadványaiból nem igen lehet megtudni. De tény az, hogy a térítő vállalat vezetői erősen bíznak munkájuk sikerében és nem csekély optimismussal áltatják magokat. «A fölhozott tények és részletek azt mutatják, — így szól Webb egy he-

---

\*) Kezdetben Broadway 1122. szám, most: East 23-d. Street 30. szám.

\*\*) *A Guide to Namaz; a detailed exposition of the Moslem order of Ablution and Prayer*, New-York, 1893.

lyen — hogy az amerikai propaganda nem ephemer terv, mely annak néz eléje, hogy egy-két év leforgásával abban maradjon, hanem hogy állandó alapon nyugszik és komoly, odaadó emberek támogatását bírja, kik nem csak becsületesen hiszik, hogy az iszlám az igaz vallás, hanem kik egyszersmind arra vannak elszánva és kiknek módjukban is van, hogy vagyonukból arra áldozzanak, hogy az igazság világossága a nyugoti félgömböt eláraszsza. Céljuk nem az, hogy támadjanak, hanem hogy meggyőzzenek; a testvéri szeretet jobbát mindazoknak odanyújtják, kik azt elfogadni hajlandók és kik nem idegenkednek attól, hogy becsületesen gondolkodjanak azon igazságokról, melyeket Arábia inspirált prófétája hirdetett.»

E meggyőződésre hívja föl Webb az amerikai közönséget. Nemcsak New-Yorkban, a propaganda hivatalos központjában, óhajt ez irányban működni, hanem mint a töle szerkesztett, azonnal közelebből bemutatandó hírlap egyik számában hirdeti, hébe-korba nyakába veszi a világot, körútra indul, mely alatt Amerika egyéb nagy városaiban az iszlám terjesztése érdekében «lectures»-eket tartson. Az volna eszményképe, hogy ez előadásainak hatása alatt Amerika mecsetekkel teljen meg, melyekbe csupa yankee-közönség csődülne a műézzin szavának hallatára.

«Az egyházi keresztyénség nyilván látható hanyatlása és azon tény, hogy e rendszertől Amerika majd csaknem minden nagy városában a legértelmesebb és az előre haladni leginkább kívánó emberek közül számosan elfordúlnak, úgy látszik, buzdítást nyújthat azon bizalmunknak, hogy elérkezett az idő arra, hogy az igaz vallás a keleti félgömbörről a nyugotira átsugározozzék. Csak rövid idő kérdése, hogy általános világvallás válik belőle. Alig öt éve, hogy útját Angliában megkezdte Liverpoolban csekély számú hívővel; most már egy mecset létezik e városban, mellette egy muhammedán iskola és boarding house; az angol muhammedánok száma rohamosan gyarapszik. Nincsen okunk abban kételkedni, hogy Amerikában még rohamosabban fog terjedni, mint Angliában.»\*)

Az irodalmi eszközök között e célra leghathatósabbnak hiszi Muhammed Webb azt az ujságlapot, melyet az iszlám

---

\*) *Islam in America* 68. l.

propagandája érdekében megindítottak; a legelső hírlap a maga nemében. Azt bizony Muhammed próféta alig sejtette, hogy az ő tanára hírlap útján fogják valaha az embereket édesgetni. Ez újságnak, melynek mint fölíráta kimondja, a célja: «to spread the light of Islam in America», címe: *A muhammedán világ* (The Moslem World). Egy dollár előfizetési díj fejében havonként vagy két és fél ív terjedelemben jelenik meg. Minden szám címlapja a muhammedán világ egy-egy dicső nevezetességének képét adja. A naptári jelzés a közönséges időszámítás mellől a muhammedánokénak megfelelő keltezését sem feledi el (p. o. az 5. szám megjelent «September, A. D. 1893, Rabia I. A. H. 1311»). Tartalma teljesen a kitűzött térítési munka szolgálatában áll. Csak egy számnak rövid ismertetése is eléggé föltűntetheti ez irányt. A vezérczikk helyén a Korán egy darabjának angol fordítását közli. Aztán egy nagy cikkben a muhammedán dsihád (vallásos háború) ismertetését nyújtja, azon célzattal, hogy ez intézmény fanatikus természetét eltagadja. Csak védő háborút értettek alatta, nem támadó, irtó háborúkat. George Bakertől egy népszerű előadás van közölve e czímen: *A tudomány és művészet születése*. Azon érdemek vannak fölsorolva, melyeket az igazságos történetírás az iszlámnak be tudni köteles, ha a nyugot tudományos műveltsége és társadalmi haladásának tényezőit fürkészi. Föltárja a tudományok és művészetek állását a spanyol mórok uralkodása alatt. Még az asszony fölszabadítását is a muhammedán vallásnak rója föl érdemül és számos példát hoz föl arra nézve, hogy mily szabad állásnak örvendett a nő az iszlám virágzása alatt, mily nagy befolyást gyakorolhatott a közművelődés emelkedésére. «Az iszlám prófétája nem tűrt szerzeteseket — így végezi — követői között, és nem engedte meg, hogy rosszat szóljanak a nőkről. A Korán törvényei egészen világosak e pontra nézve. Muhammed bölcs és érzékeny törvényhozó volt; sokkal előbbre volt a saját korának keresztyén műveltségénél. Korunk asszonyai nagyban le vannak kötelezve Arábia prófétájának azon szabadságért és jogegyenlőségért, melyet most élveznek, nem pedig, mint sokszor tévesen szokták föltételezni, korunk és országunk egyházi keresztyénségének (to the modern Church-Christianity of our age and country).» E «Church-Christianity» — e cím alatt küzd a keresztyénség ellen — képezi közben-közben kisebb cikkekben a legélesebb támadások



tárgyát. Különösen adott tényekhez kapcsolva, a térítő társulatok törekvései ellen harcolnak e czikkeken. Fölöslegesnek tartja működésüket Indiában; üdvösebbnek hiszi, hogy a pogányok a muhammedán vallásra térjenek. Ennek bebizonyítására aztán az iszlám vallóinak humánus törekvései vannak élő példákkal megvilágítva és az újdonságok rovatában tényekkel bebizonyítva. Nem hiányoznak élesen polemizáló cikkek sem, oly európai könyvek ellen, melyekben az iszlám tanai és szokásai a *Moslem World* céljainak és irányának nem épen megfelelő módon vannak ismertetve. Az újabb tudományos irodalmat, úgy látszik, nem ismerik, mert támadásukat leginkább egy múlt századbeli elavult könyv ellen irányozzák, mely hajdanában nagy tekintély volt e téren, de melyet mai nap már nem emlegetnek azon könyvek között, melyekből a modern olvasó az iszlám ismeretere nézve tájékozást keres, t. i. George Salenek 1734-ből való Korán-munkája ellen. Töltelekűl mindenféle keleti elbeszélések angol fordítását közli a *Moslem World*. Még a szépirodalomnak is szolgálni óhajt az amerikai iszlám e közlönye. Az itt kóstolóul bemutatott számban egy George Best nevű chicagói költő *Al-Szirát* (így hívják a paradicsomba átvezető hidat) cím alatt egy muhammedán ízű vallásos verset közöl, melyre a paradicsom reménye lelkesítette. Ez a Best úr, kit ugyan eszem ágában sincsen mint költőt kritizálni, úgy látszik, már is beállt a Webb úr vallásába. Legalább költeményében teljesen jámbor muhammedán módjára nem említi a prófétát a nélkül, hogy csillagos jegyzet alatt e kegyeles mondással ne kísérné: «On whom be peace».

Egy fentebbi idézésből azt is megérthettük, hogy Angolországban is több év óta van már muhammedán mozgalom. De ez kevesebb garral lép föl, mint az amerikai testvérvállalkozás. Van Liverpoolban meesetje, de nincsen újsága. Most, úgy látszik, ez amerikai mozgalom kapcsolatában a muhammedán ügyet Angolországban is tágasabb alapra óhajtják fektetni. A *Moslem World* egy hirdetése szerint (egyebet nem hallottam róla) Londonban (a Whitefriars Streetben) «Andsuman Angrézi» (English Society) név alatt egy társulatot alakítottak, melynek célja, hogy előadások, irodalmi művek úgymint szakszerű könyvtár és megfelelő olvasó-terem révén az iszlám ismeretét terjeszsze az angolok között. «Az előadók — úgymond a társulatról kiadott program — tárgyukkal törté-

nelmi és tárgyilagos módon kötelesek foglalkozni. Arra, hogy az iszlámra való áttérés érvénynyel bírjon, első sorban szükséges, hogy spontán elhatározásból történjek. Ennélfogva nem lesz megengedve, hogy bármely muhammedán ember kísérletet tegyen, hogy rábeszélés által másokat azon vallás elfogadására bírjon, a melyhez ő maga tartozik». Vajmi gyanús szabadkozás! E társulat elnöke Hadsi A. Browne.

GOLDZIER IGNÁ CZ.

*Kedves barátomnak, Dr. Stein Auréliusnak  
megszámláltatva  
Goldziher*

*18/27.*

# A TÖRTÉNETÍRÁS

AZ ARAB IRODALOMBAN.

IRTA

GOLDZIHÉR IGNÁCZ.

FÖLÖLVASTATOTT A M. TUD. AKADÉMIA 1895 NOV. 4-ÉN TARTOTT ÜLÉSÉBEN.

BUDAPEST.

1896.

M. ACADEMIA'  
KÖNYVTÁRA

Az irodalomtörténet azon fejezete, a melylyel következő kiserletemben foglalkozni szándékozom, tudományos törekvéseink jelen állása mellett érdeklődésünk körétől nem esik már teljesen félre.

Tudományos irodalmunkban most már sűrűen fordulnak elő az Ibn Rószteh, Al-Masz'údi, Ibn Fadhlán és még sok egyéb arab történetíró és kosmograph nevei. Hallásunk mindinkább hozzászokik az idegen hangzású nevekhez és e révén talán érdeklődésünk is fokozódik azon irodalom iránt, melyet e szerzők megteremtettek.

Ezért talán nem volt jogosulatlan azon föltevéssem sem, hogy szívesen veszik tőlem, ha ezen, látkörünkhöz mindinkább közeledő irodalmat egy külön tanulmány tárgyává teszem.

S hogy a keleti tudományosság e része sokoldalú tanulásáért rászolgált arra, hogy történelmi műveltségünk keretében figyelmünket reá is fordítsuk, könnyű volna bebizonyítani a világtörténelem azon fejezeteinek felsorolásával, melyekről teljes képet az arab források ismerete nélkül nem alkothatnánk. Ezt már a múlt században belátta a maurinusok congregatiója, midőn a keresztes hadjáratok történetének kútfőgyűjtésére készülvén, a congregatio egy tagjával, hogy a keresztes háborúk arab adatait feldolgozhassa, az arab nyelvet sajátította el. Dom Bertherau-nak harmincz éven át folytatott, de a nagy forradalom által félbeszakított feladatát századunk kezdete óta Reinaud és Defrémery vállalták magokra.\*)

---

\*) Reinaud: *Extraits des historiens arabes relatifs aux guerres des Croisades*. Páris, 1829; a nagyon tanulságos bevezetésben az arab

S e meggyőződésből írja a fiatal Ranke Leopold 1826-ban testvérehez, Henrikhez, intézett levelében: «Mi szívesen adnám magamat veled együtt az arab nyelv tanulására! Fölötte szükségesnek tartom, és körülbelül bizonyos, hogy magam is megtanulom. A világtörténelem szempontjából a latin mellett a legfontosabb nyelv».\*)

Bármennyire csábító volna is az íróra és érdekes az olvasóra nézve, Ranke állítása jogosságának kimutatására terjeszkedni és számot adni azon, most már a külföldi tudományos társulatok buzgóságából kiadásokban és fordításokban hozzáférhetővé vált arab kútforrásokról,\*\*) a melyek európai történettudományunk hasznára váltak, jelen előadásomban csak mellesleg óhajtok foglalkozni ez óriási irodalmi világ részleteivel, melyeknek puszta bibliographiai kimutatása Wüstenfeld egy nagy quarto-kötetét tölti ki.\*\*\*) Inkább azt a czélt tűztem magam elé, hogy azon művelődéstörténeti mozzanatokra hívjam föl a figyelmet, melyek e nagy irodalmi tömeg keletkezését és fejlődését magyarázzák, számunkra érthetőbbé teszik és méltatását elősegítik.

## I.

Néhány szót azonban mégis előrebocsátok a történettudomány állásáról az arab irodalom rendszerében.

---

történetírókat jellemzi, kiknek munkáiból merített. Még most is jó bevezető tanulmány.

\*) *Zur eigenen Lebensgeschichte*. Kiadta Alfred Dove, (1890). 154. lap.

\*\*) E téren leginkább a francia *Académie des Inscriptions* szerzett nagy érdemeket, azzal, hogy a maurinusok nyomdokaiba lépve, a keresztes hadjáratok arab forrásait rendszeresen összegyűjtette és kiadatta. (*Collection d'historiens arabes des Croisades*.) — Az Európa különféle országaiban működő Keleti Társaságok kiadványaik során nagy figyelmet fordítanak a történelmi ismereteket kiegészítő és a történelmi kutatásokban forrásokat szolgáltató arab művek kiadására és részben (mint a *Société asiatique*) fordítására is.

\*\*\*) *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*. (Göttingen, 1882) a XVII. század közepéig terjed. — Az arab történetírás fordulópontjainak rövid, vajmi fölszines átnézetét adja Wirth Albrecht: *Aus orientalischen Chroniken* (Frankfurt a. M., 1892). 120—131. lapjain: *Weltchroniken des Islams*.

Itt különösen egy körülmény az, mely a keleti irodalom-történet ismerőjének figyelmét el nem kerülheti.

A történeti irodalom, fejlődéstörténeti állását tekintve, mintegy kivételes helyet foglal el az arab irodalom egyéb ágai mellett.

Egy általános tapasztalat az, melyet ez irodalom áttekintése eredményül felmutat. Az iszlám az arabok között semmiféle irodalmat nem talált. Csak költészetők volt az araboknak az iszlám előtt. Az irodalom minden egyéb nyilvánulása friss közvetlenséggel, látszólag a semmiből pattan elő az iszlám II. századában, mohó sebességgel indul virágzásnak, a III. és IV. században eléri tetőpontját, de ép oly gyorsasággal, a mint fejlődésnek indult vala, a süllyedés lejtőjére tér. Az V. századtól kezdve nincsen már eredeti irodalma az araboknak. A költészet a hanyatlás e folyamatában az irodalom összes ágainak elül jár. A III. századtól kezdve — bajosan egy-két kivétellel — már nem találkozunk eredeti költőkkel; mindenben elődeik mintáit utánozzák; nemcsak gondolkodásuk és képzeletök körét szolgálilag átveszik, hanem még kifejezésök módját, költői képeiket is, tekintet nélkül a társadalmi állapot gyökeres átváltozására, utánok beszélik. Kik soha sivatagot nem láttak, soha teve hátát nem ülték, a pogányság költőivel a sivatag borzalmairól énekelnek. A khalifa palotája körül ólálkodó panegyrikus úgy beszél, mintha sátrak alatt tanyázna törzsével. Csupa utánzás, csupa epigonság, semmi valóság és közvetlenség. — A tudományos irodalomban a megelőző századok eredeti gondolkodóit a compilerok és glossatorok váltják fel. Nem fejlesztik tovább az előző korszak munkáit, hanem szüntelen csak magyarázzák, kézikönyveket és epitomékat vonnak ki belőlök. Az írók nem is tagadják ez állapotokat; sőt néha nyíltan bevallják munkáik bevezetésében, hogy dicsőségök a legtöbb esetben csupán csak compilációban áll, különféle szerzők műveinek egygyéforrasztásában; abban, hogy az elődök szétszórt munkáit egybeszerkesztették, mint mondani szoktuk, tíz könyvből egy tizenegyediket alkottak össze.

Valahányszor az utolsó évtizedekben az iszlám régi irodalmának egy-egy elveszettnek vélt munkája szerencsés véletlen útján a keleti könyvtárak homályából előkerül, rendesen azt tapasztaljuk, hogy a klasszikus korszak irodalmi tanúi nem

mindig gondos compilatio útján, sokszor szóról-szóra átmentek a későbbi korszakok irodalmi termékeibe.

A történelmi irodalom kivételt tesz azon jellemzés alól, melyet a muhammedán irodalom fejlődési menetéről az imént nyújtottam.

Fényes, nagy hatású munkák jelölik ez irodalom virágzásának századait. Ha majdan valamely európai nyelvre fordítva, nemcsak a sajátképeni orientalista közönségnek, hanem a történelmi műveltséget ápoló bővebb köröknek is hozzáférhetővé fog válni azon nyolcz vaskos kötetben most már majd csaknem teljesen kiadott arab munka, melyben Al-Tabarí (megh. 921) a keleti világ történeteit összefoglalta, az általános történettudomány mindenesetre méltó elismeréssel fog adózni azon nagy szellemi munkának, melylyel ez ázsiai író a történeti hagyományt összegyűjtötte és annak kritikai megismerésére, szinte a levéltári forrásokat tartotta fenn. \*) Hogy forrásaiból merített tanulságait nem olvasztotta össze művészi egésszé, hanem keleti módra a különböző, sokszor egymással homlokegyenest ellenkező adatokat egymás mellé állítva terjeszti elénk, mindenesetre alább helyezi irodalmi értékét, de annál becsesebbé teszi munkája forrásszerű jellemét tudományunk szempontjából, melynek számára számos forrást a magok közvetlenségében tartott fenn, melyek nélkül a világtörténelem néhány nagyfontosságú korszakára nézve csupa egyoldalú informatióra volnánk utalva. Hogy csak egy példát említsek: Al-Tabarí munkájának köszönjük, hogy a szaszanidák történetének perzsa forrásait, melyek nemsokára ő utána teljesen eltűntek, az ő idézetei nyomán meglehetősen teljességgel rekonstruálhatjuk. Nélküle, a mint ez Nöldeke egy remek munkájában világosan ki van mutatva, \*\*) a szaszanida korszak történeteinek csak nagyon hézagos képével kellene beérnünk.

---

\*) *Annales auctore Abu Djarir Mohammed Abu Djarir al Tabari*, kiadja egy tudós társaság M. J. de Goeje szerkesztése mellett, (három sorozatban). Leiden, 1879 óta.

\*\*) *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke, (Leiden, 1879).



S az ind nép történetének sok évszázada fölé a legmélyebb homály borulna, ha az arab történetírás fénykorának egy másik kimagasló alakja, Abu Rihán al-Bérúni (szül. 973-ban Khovárezm-ben) a történelmi tudás hézagait számunkra ki nem pótolja. Ez a középpázsiai tudós volt az, ki a XI. század elején India ókori történetét és régiségeit felkutatta és vizsgálódásai eredményét egy — néhány évvel ezelőtt Sachau-tól arabúl (London 1887) kiadott és angol fordításban is (u. o. 1888 két kötet) hozzáférhetővé tett — munkában rakta le, melynek nagy becsét és megbízhatóságát az indiai régiségek dolgában korunk szanszkritistái nem győznek eléggé magasztalni.\*) Íme a XI. század arab írója — ki egyebek közt, híres csillagász lévén, legelőször írt egy rendszeres munkát a kortanról is\*\*) — volt a világ legelső szanszkritistája, és az európai tudományt e téren nyolcz évszázaddal megelőzve, nem pusztán vajmi kétsóges szóbeli információk, hanem valóságos tudós irodalmi gyűjtés és elmélyedés alapján, adott hírt az ind vallásról, az addig vajmi fogyatékosan ismert nép műveltségéről, intézményeiről, történetéről és régiségeiről. Ha az európai tudomány előbb ismerkedik meg Al-Bérúnival, korábban oszlik el azon homály, mely a Védák hazáját a Nagy Sándor hódításai és az angolok gyarmatosításai közötti időben elborította. S nevezetes, hogy az Al-Bérúni munkáját is csak háború és hódítás tette lehetővé. A tudós fölfedezés ez esetben a mogul fejedelem hódítását kísérte.

De Al-Bérúni irodalmi munkája egyuttal arra nézve is tanúságot nyújt nekünk, mikor itt az arab történetírás irányával foglalkozunk, hogy ez irodalom fénykorának nagy képviselői nem szorítkoztak saját hazájok vagy államuk történeteire, hanem tudományos vizsgálódásaik számára a feladatok lehető legbővebb körét tűzték ki. Hisz csak így érthetjük meg, hogy a legtávolabb eső nemzetek, kikről abból az időből csak az ő

---

\*) Méltatását a szanszkrit tudomány szempontjából leginkább Bühler-nek köszönjük: *Alberuni's India, An account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030* ed. by E. Sachau, reviewed . . . (*Indian Antiquary*. XIX. 1890. 381—410. l.)

\*\*) *Chronologie orientalischer Völker von Alberuni*, ed. E. Sachau, (Lipscse, 1878; angol fordítása, London, 1879, *Chronology of ancient Nations etc.* cím alatt.

műveikben találhatánk tudósítást, megfordulnak geographiai és historiai irodalmuk lapjain. Míg ide Európába csak a XIII. század végén, Marco Polo tudósításai révén, hatolt el legelőször Japánnak híre, az arab írók már a IX. században körülmenyesen szólnak e szigetről és népéről.\*) Ugyanezen időben (X. század) diplomatai és kereskedelmi összeköttetések révén Éjszakeurópáról legrészletesebb tudósításokat közölnek a bagdadi tudósok; Prágát és Krakót leírják, Mainz, Schleswig, Merseburg, Mecklenburg és sok más német és szláv városok nevei részletes leirással fordulnak meg tollukon.\*\*)

Hajósaik már a X. században tökéletlen hajóikkal az indiai tengert bejárják és az akkori tudástól teljesen félreeső szigetekről mindenféle phantastikus hazugságokon kívül sok való ismeretet is. adnak át korszakuk tudományának; a 900—950 körül keletkezett,†) *India csudadolgai* című könyvet, melyet franczia fordításban is birunk, szerzője ily hajósok tudósításaiból állíthatta össze.††)

Midőn az általános irodalmi viszonyok minden téren hanyatlást és elsilányulást mutatnak, a történelmi irodalmon nem vesz erőt az a végső elgyengülés, mely a költészet, a philologia, a philosophia, a jogtudomány és vallásos irodalom életerejét lesorvasztja. A nagy szempontok, melyek Al-Tabarit, Al-Ja'kúbit, Al-Masz'údit, Al-Bérúnit vezérelték, letűnnek ugyan a történelmi irodalom láthatáráról, de e nagy

\*) De Goeje: *Arabische Berichten over Japan*. (Amsterdami k. Akadémia értekezései során. 1881.)

\*\*) G. Jacob: *Erweiterte Übersicht über die arabischen und anderen morgenländischen Quellen zur deutschen Geschichte bis zum Ausbruch der Kreuzzüge* (Berlin, 1890). Ugyanaz: *Ein arabischer Bericht aus dem X. oder XI. Jhdt. über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn und andere deutsche Städte*. (Berlin, 1890.) De Goeje: *Een belangrijk Arabisch Bericht over de Slawische Volken omstreeks 965 n. Chr.* (Amsterdami k. Akadémia értekezései 1883) Ugyanaz: *Les Russes-Normands* (Actes du 8-ième Congrès des Orientalistes 1889. Sect. I. Fasc. I. p. 39).

†) Schumann azt bizonyíttatta, hogy e munka apokryph természetű és a XIV. század tudását a X.-be helyezi vissza; de a töle fölhozott okokat Van der Lith végérvényesen megczáfolta.

††) *Livre des Merveilles de l'Inde* par le capitaine Bozorg fils de Chahriyâr de Râmhormoz, texte arabe publié par P. A. Van der Lith, traduction française par L. Marcel Devic, Leide, 1883—86.

írók helyébe a historikusok egy másik nemzedékbe lép, mely ugyan kevesebb szellemmel és kevesebb eredetiséggel, nem kevésbé hasznos dolgot végez, a melylyel az elődök munkáját kiegészíti.

Specialisták lépnek elő, kik korlátolt czéloknak nagyterjedelmű munkákat szentelnek, kimerítő monographiákat írnak egyes városokról, egyes országokról vagy dynastiákról, nagy életrajzi encyklopädiákat szerkesztenek, úgy hiszem, a legelső efajta munkákat a világ irodalmában.\*)

Hangya szorgalommal összecompilálnak mindent a mi a muhammedán világ egy körülhatárolt részletére nézve az elődök szétszórt munkáiból egybegyűjthető volt és tárházakat építenek, a melyekben a tárgyakra vonatkozó legapróbb adatokat, nem igen bánva, hogy historiai tény-e vagy adomát. élvezetes csoportosításban megőrzik. E körből Európába leginkább ez irány legkitűnőbb képviselőjének neve hatolt, az Al-Makrizi-é (megh. 1441), ki a XV. században sok egyéb munkán kívül hazájának, Egyiptomnak monographiáját írta meg, melyben mindent összefoglalt, a mit az ő idejében Egyiptom történetéről, régiségeiről, sőt topographiájáról is felkutatni lehetett. Vollers\*\*) «egy hatalmas, sokféle nemes érczet rejtő irodalmi hegységnek» nevezi Makrizi még eddig teljesen ki sem meritett gazdagságú könyvét. Minthogy az ily compiláló munkák divatja rendesen azon következménnyel járt, hogy a források, a melyekből amazoknak java része merítettet, feledésnek indultak és az irodalmi forgalomból eltűntek, a történelem számos fejezetére nézve Al-Makrizi és a hozzá hasonló encyklopädistákra vagyunk utalva; a forrásokat — melyeket fájdalom, nem mindig szoktak megnevezni és különféleségek szerint feltüntetni — csak az ő idézeteiből ismerjük. De hogy a kritikai munkát megnehezítő módszerek mellett mily fontos dolgot végeztek, azon haszonból is tapasztalhatjuk, a melyet a

---

\*) Lásd ezekről röviden: *Ibn Khallikan's Biographical dictionary*, translated from the Arabic by De Slane. I. (Páris (1843) p. XXXI: «Some of these histories with their continuation formed collections of from eighty to one hundred large volumes, a few of which are to be found in European libraries».

\*\*) *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch.* XLII. köt. (1887) 318. lapján.

történettudomány ugyancsak az imént említett Al-Makrizi munkájából húzhatott. Nélküle alig írhatnók meg például Egyiptom két nagy korszakának történetét: a fatimida khalfákét és a mameluk szultánokét.\*) S aztán a francia «Mission du Caire» ifjú tudósainak, kik Egyiptom történelmi topographiájáról oly nevezetes dolgozatokat tesznek közzé, ez az Al-Makrizi a mindennapi kenyerek; nélküle — a mint például Ravaisse-nek Kairo helyrajzi történetéről a kairói francia iskola gyűjtő munkája során kiadott dolgozatából meggyőződhetni\*\*) — egy lépést sem tehetnének az egyiptomi élet nagy gócpontjai régibb helyrajzi viszonyainak dolgában. Csak az ő vezetése mellett állíthatjuk helyre a tudomány számára azt a virágzó életet, melyet a középkor emberei azon a helyeken láttak, a melyekről már Makrizi is csak mint a régi dicsőség pusztá romjairól szólhat, és mint a régiségek búvárlója csakis forrásaiból adhat hirt. A francziák elismert irodalmi tapintatára vall csak az imént megkezdett vállalkozásuk is, hogy a tartalmánál az arabisták körén túl terjedő érdekekkel bíró nagy forrásmunkát a «Mission du Caire» munkálatai során francia fordítás által a historicus világnak is egész terjedelmében hozzáférhetővé teszik.\*\*\*)

Ez egy példából is láthatni, hogy a kulturtörténet kutatóinak mennyire van okuk sajnálni, hogy az ily, rendszert nagy terjedelmű és ezért a másolók műhelyeiből nem épen sűrűen kikerülő encyklopédiák csak vajmi kevés példányban maradtak fenn, hogy legfontosabbjaikból nem sikerült még az európai könyvtárak számára teljes példányokat megszerezni. A Makrizi könyve aránylag kis terjedelmű munka. Nyomtatott kiadása két folio-kötetet foglal el. Ezzel bármily másoló könnyen birkózhatott meg. De hogyan vállalkozhatott

---

\*) Az utóbbiakra vonatkozó fejezeteket franczia nyelven földolgozta Etienne Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte écrite en arabe par Taki ed-din Ahmed Makrizi*, 2 kötet 4 részben (Paris, 1837—44.)

\*\*) Paul Ravaisse, *Essai sur l'histoire et sur la topographie du Caire d'après Makrizi* (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire* I. kötetében, Paris, 1887).

\*\*\*) Makrizi, *Description topographique et historique de l'Égypte*, traduit par U. Bouriant (*Mémoires de la Mission du Caire* T. XVII. 1. fascic.) 1895.

volna egy szegény íródiák, ki keze munkájával első sorban egy felületes olvasóközönség röpké érdeklődését volt köteles kielégíteni, arra, hogy verejtékét például Ibn Aszákír (megh. 1175) damaskusi monographiájára szánja, melynek első példánya a szerző fiának másolatában 80 kötetre terjedt?\*)

Az igaz, hogy a mennyit ez irodalomból ismerünk, mind a tények előadása, mind pedig történelmi felfogás dolgában a IX—XII. század íróival összehasonlítva, valóságos irodalmi hanyatlás jeleit mutatja. Csupa szorgalom, semmi önállóság; csupa verejték, semmi szellem. A kik e korszakban eredetiségre tartanak számot, az eredetiséget a mesterséges formában keresik, mely által a IX—X. század íróinak egyszerű, keresetlen stílusától különböznek.

A mesterkelt előadás látszólagos emelkedettsége, túlzásokban tetszelgő pathosa nem takarhatja a lélek teljes ellankadását, melyet a gyanús adatokat összehalmozó és makáma-szerű rimolással egybeforrasztó vesződség lépten-nyomon elénkbe tár. «Bels motz e rimas caras» — mint a Provence irodalmáról mondják. E korszakban a közönség ítélete jeles írónak és így jeles történetírónak is csak azt tartja, a ki a keleti stílus kápráztató fogásaival jeleskedik, furfangos szójátékokkal, az olvasó éleselmjűségét folyton próbára tévő, figyelmét fárasztó mesterkedéssel, szüntelen talányok elébe állítja közönségét. A tartalom így teljesen háttérbe szorul a formai művészet mögött és egykönnyen elképzelhető, mennyi bizalommal élhetünk oly történetírók irányában, kik az eseményeket ily izetlen művészettel kötelesek előadni, kiknek értesítéseit rímek és szójátékok vezérlik, még pedig nem úgy, mint az előadást helylyel-közzel fűszerező finomságok, hanem mint a teljes előadáson sorról-sorra, szóról-szóra átvonuló jellemvonás. E művek, melyek közül mintegy mintául említhetem Imád al-dín, a híres Szaladín egyik titkárának (megh. 1201) könyvét a harmadik keresztes hadjátról\*\*) («chef d'oeuvre de l'historio-

---

\*) Ezen eredeti példány egy kötete, úgy látszik, a kairói alkirályi könyvtár kéziratai között van meg. Történelem 17. sz. (Katalogus V. köt. 25. lap.) E kötet 164 levélre terjed.

\*\*) *'Imád ad-dín el-Kátib el-Iszfaháni, Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saláh ad-dín.* Publié par le Comte C. de Landberg. Vol. I. Texte arabe, (Leyde, 1888).

graphie rhétorique» joggal így nevezi Rosen),\*) vagy ugyanazon szerző munkáját a szeldsúk történetéről,\*\*) inkább a retorikába tartoznak, semmint a tiszta történelembe; európai nyelvre egyáltalán le nem fordíthatók; irodalmi méltatásukra is csak oly ember képes, ki a keleti stílusmesterségek minden csínját-binját ismeri. A ki fogalmat akarna szerezni arról, hogy az ily munkákban a történelmi események mily nyelvezettel vannak ismertetve, csak vessen pillantást azon német fordításba, melylyel Hammer-Purgstall egy ily persa történetíró (Vasszáf) tolmácsolására vállalkozott.\*\*\*) Könnyen megérti aztán, ha azt mondjuk, hogy a történelmi irodalom e termékei történelmi forrásul csak a legszélsőbb óvatossággal használhatók.

De még az általános irodalmi süllyedés homályából is felvillan egy-egy eredeti gondolkodó, ki szellemével, bárcsak kevesen érik föl oszmái magasságát, az irodalomra borult sötétséget bevilágítja. S azon irodalom terén, melylyel ez előadásom foglalkozik, ily írói egyéniség volt a Tuniszban 1332-ben született Ibn Khaldún, a kit ugyan nem épen találóan «az arabok Montesquieu»-jének szoktak nevezni, azonban mindenesetre a legelső volt a világ írói között, ki a kulturtörténetet művelte, és az emberi társadalom fejlődésének előadását bölcsészeti szemléletre alapította. Őt tekinthetjük az arab irodalomban a legnagyobb történetírónak. Szülőföldjén két nemzet és két társadalmi állapot egymásra hatását a legközvetlenebbül figyelhette meg, a berber és az arab nemzetét egyrészlől, a városi és a nomád életmódét másrészlől. Életének viszonyai közel érintkezésbe hozták őt, mint államférfiút, előbb a spanyol keresztényenséggel (1362-ben ő közvetítette a béketárgyalásokat a granadai szultán és kasztíliai Don Pedro között), majd

---

\*) *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique* (St. Pétersbourg 1881) 95. lap.

\*\*) E könyv Al-Bundári (1228—30 körül készült) átdolgozásában Houtsmá-tól adatott ki: *Histoire des Seldjoucides de l'Irak par al-Bondári d'après Imád ad-din etc. (Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides par. M. Th. Houtsma, II. köt.)* Leiden, 1889. A bevezetésben XXX—XXXVII. l. Imád-al-din életrajzát közli a kiadó.

\*\*\*) *Geschichte Wassafs*. Persisch herausgegeben und deutsch übersetzt von Hammer-Purgstall, (Bécs, 1856).

a muhammedán világot az időtájt elárasztó mongolokkal. Összes elődeinél magasabb szempontból tűzte ki és oldotta meg a történetírás általános feladatát; az emberiség társadalmi rendeltetését és történelmi sorsát szemlélte. Mély gondolkodásának eredményét *Prolegomena* címén mint bevezető munkát bocsátotta nagy világtörténelme elé. «A történelemnek az a feladata — úgymond — hogy hírt adjon az emberiség társadalmi csoportosulásáról, valamint azon különféle viszonyokról, a melyek a társadalmi élet alakulásának természetes tényezői.» Ez alapon vizsgálja a vad életmód primitív életfeltételeit, a családi szervezet befolyását a népek történetére, a nomád és városi, a baromtenyésztő és földmivelő életmód hatását a társadalom fejlődésére, a művelődés physikai és szellemi tényezőit, a fényűzés és a kényelmes életviszonyok fejlődését és hatásukat az emberi társadalom műveltségére és boldogságára és még sok egyéb bölcsészeti és nemzetgazdasági kérdést. Azon eredményekre, melyeket e kérdések sokoldalú fejtegetéséből felmutat, alapítja aztán a világtörténetet mint az emberi társadalom alakulásával és fejlődésével foglalkozó rendszeres tudományt.

## II.

Az eddigelé bemutatott irodalmi tények nagyjában azon irányokat képviselik, melyek időről-időre az arab történetírásban előlépnek.

Bizonyára rendszeresebb tárgyalásra volnának érdemeik. Ezt nem tűztem ki ez alkalommal főadatomul, midőn az itt főlemlített neveket és munkákat csak azért emeltem ki, egy pár csöppet a nagy tengerből, hogy fogalmat nyújtsak azon kör bőségéről, melyet az arab nyelvű történetírás körül fog.

Az arab történetírás első kezdeteihez térünk vissza és az irodalomtörténet szempontjából igen fontos kérdést veszünk fontolóra.

---

\*) Francia fordításban is megjelent munkájának kimerítő jellemzését adta Kremer Alfred: *Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche*, (Bécs, 1879).

A kérdés, mely feleletre vár, a következő:

Honnan került az arabokhoz és közvetve általok a keleti műveltség azon köreihez, melyeknek teljes kulturája az araboktól lerakott alapokon épült, honnan került mindezekhez a történetírásra a legelső ébresztés? Az arab történetírásnak hol volt legelső iskolája, mily hatások keltették föl az arabokban azt a gondolatot, hogy számot adjanak a multakról és a jelenről, hogy e törekvést a szellemi élet hasznos, fontos, sőt nélkülözhetlen tényezőjének elismerjék?

Ez irodalomtörténeti alapkérdés jogosultságát csak akkor méltathatjuk való lényege szerint, ha még tekintetbe vesszük, hogy a szellemi élet két mozzanata, melyeket első sorban tartanók arra valónak, hogy a későbbi fejlődés velök álljon kapcsolatban, teljesen cserben hagy bennünket, midőn a történetírás kezdeteit fürkészszük az araboknál.

1. Az arab történelmi irodalom eredetét és fejlődését nem kapcsolhatjuk össze magának az arab kulturának előzményeivel. E műveltségnek egészen a VII. századig nincsen mozzanata, melyhez mint fejlődéstörténeti előzményhez a történeti irodalomnak akár csak legkezdetlegesebb elemei is fűződhetnének.

Az arabok szellemi életéből az iszlám előtt, de még egy félszázaddal az új életviszonyok megalakulása után sem jelölhetnénk ki oly mozzanatot, mely arra mutatna, hogy é nemzetnek, mely az emberiség társadalmi és művelődéstörténetében nagy változásoknak volt tényezője és okozója, szellemi irányában akár csak a legparányibb jele mutatkoznék annak, a mit történeti érzéknek nevezhetnénk.

Úgy látszik, történetének egy pontján sem ébredezett benne az a tudat, hogy nemzeti életének eseményei nem magokban állanak, pillanatnyi elszigeteltségben, hanem szemeit teszik az események nagy lánczolatának, mely a jelent összekapcsolja a múlttal; de még annak sem, hogy a mit a jelen korban véghez visznek, a mi társadalmukat mozgatja és izgatja, értékkel bírhat a jövő nemzedékekre nézve.

Emlékezéseik a multakról csak a legeslegrövidebb időközre terjednek. Mindaz, a mit az iszlám philologusai, valót és költészetet, a pogány korra nézve a szájhagyományból megőriztek, alig nyúl vissza továbbra, mint a Muhammedet közvetlenül megelőző évszázadra. Ez ifjú időből valók magasztalt esz-



ményi alakjaik, melyek büszke dicsekvésök tárgyait képezik, az arab erények fénylő példányképei; e kornál nem régiebbek Hátim Tejji, a nagylelkűségéről híres sejk, nem Antar, a sivatag arslána, egy szövevényes lovagregény központi alakja, nem Imru-ul-Kejsz, az apjától kitagadott kóborló királyfi, ki a byzanczi császár udvarán is megfordul és midőn a vérbosszú szent kötelessége híja vissza hazájába, útközben Angorában Herakles módjára — nevezetes találkozás! — egy méregbe mártott köpeny fölvétele által találja halálát idegen földön. Az arab őstörténet ez alakjai egytől egyig alig száz évvel előzik meg Muhammed föllépését. Nincsen semmi nemzeti mythosza az araboknak, mely azt mutatná, hogy valaha számot kívántak volna adni gyermekeiknek nemzetök múltjáról, hogy képzeletök valaha nagy és bámulandó alakokkal töltötte volna ki a nemzet őskorát, hogy zengzetes nyelvök a törzsek gyülekezetében, a pásztortűz mellett az ősök harczairól és vándorlásairól regélt, hősokról és patriarchákról énekelt legyen, kiknek tisztelete, kiknek bámulása a későbbi nemzedékek idealismusának és bátorságának táplálékot nyújthatna.

A nemzeti élet mind e mozzanatát hiába keresnök régiségök egyedüli emlékeiben, melyek költészetökben reánk maradtak. Költők, midőn borról és szerelemről énekelnek, harczról és vérbosszúról, a vándorlás veszélyeiről, a sivatag borzalmairól, melyekkel apróra leírt tevék hátán küzdenek meg, mindig az életnek csakis pillanatnyi érdekeit és múló vonatkozásait tükrözik: soha sem emelkednek föl a magaslatra, melyről a távol múltba is pillantást vethetnének. Nem fogunk csodálkozni azon, hogy ily lelkű emberek között eposz soha sem fejlődött ki azon apró csirákból, melyek reá alkalmat nyújthattak volna.

De még történeti életök is a Kr. u. V. század mögött jóformán egy teljesen üres lap, melyet az iszlám tudósai vallásos legendákkal, buzgó genealogok tendentiosus koholmányokkal, történelem számba semmi esetre sem mehető adatokkal töltöttek ki. A félsziget története legfontosabb fordulópontjainak semmi nyoma az arab hagyományban.

Erre nézve igen tanulságosak a következő példák:

Az ékiratokból arról nyerünk tudomást, hogy már 715 Kr. e. Assyria királya nagy hódító hadjáratot indított «a távollevő arabok ellen», kik a sivatagot lakják, s kikről a böl-

csek és írástudók mitsem tudtak». Apróra felsorolják a leggyőzött arab kabilák neveit, és a sarcz tárgyakat, melyeket tőlük haza vittek. Nem mondhatjuk-e föltűnőnek, hogy az éjszaki nagy hatalom e betörésének, mely mindenestre gyökeresen fölkavarta a kívülről csak nagy ritkán bolygatott arab sejkhek viszonyait, se híre se hamva az arabok emlékezéseiben és hagyományaiban!

S hogy későbbi időre térjünk, Augustus római császár (24 Kr. u.) egyik hadvezére, Aelius Gallus, is ott járt seregeivel a sivatag népei között. S bár az ellene kifejtett ellenállásukat nem volt mit szégyelniök — hiszen teljes kudarczczal végződött Aelius arabiai hadjárata — semmi emlékezés róla az arab hagyományt gyűjtő forrásokban nem esik. Teljességgel elenyészett a nemzet tudatából és Arábia történetének e fontos fejezetéről nem tudnánk semmit, ha valamint az assyriai hadjáratról a szokásuk szerint nagyhangon kérkedő ékiratok, úgy az Aeliusról a római történetírók nem adnának hírt.

A régi korból csak egy nagy eseménynek emléke maradt fenn az arab nép hagyományában, egy eseményé, mely — úgy látszik — a sivatagban kóborló törzsekre sokkal mélyebbre ható következményekkel járt, semhogy kurta historia emlékezésükből teljesen kivészhetett volna. Hisz ez esemény teljesen fölforgatá a tribusok ősi viszonyait; új elemeket ékelt e conservatív szellemű társadalomba és megváltoztatta évezredes alkotmányát. A sivatag népvándorlásának nevezhetjük; semmi esetre sem elfelejteni való dolog. Időszámításunk első századában ugyanis Délarábia törzsei egy pusztító áradás következtében\*) éjszak felé vándorolni kényszerültek; egy részök Középarábiában telepedett meg; mások éjszak felé folytatták útjokat és az arabság legszélsőbb éjszaki határain önálló arab fejedelemségeket alapítottak, melyek a görögök és rómaiak között folyt háborúkban némi fontossággal is bírtak. Még e kivándorlás, az igaz, vajmi homályos és elmosódott hagyománya sem tartja fenn magát, ha következményei évszázadokon át mélyen bele nem nyúlnak a nomád törzsek békés és

---

\*) Ezt az okot hozza föl az arab hagyomány. Wetzstein valóbszínűnek tartja, hogy Délarábia túlnépesedése volt a kivándorlás közvetlen oka. *Reisebericht über Hauran und die Trachonen, nebst einem Anhang über die sabäischen Denkmäler.* (Berlin, 1860) 104. l.

harczias csoportosulásának viszonyaiba és ha ezentúl az éjszak-arab fejedelemségek nem állanak fönn, mint azon historiai esemény élő emlékei.

S ha azon óriási terület fölött tartunk szemlét, melyet a pogány arabok az iszlám előtt elfoglaltak és a melyet ivadékaik még mai napig is elfoglalnak: semmi nyoma egy föliratnak, mely azon törekvésről tehetne tanúságot, hogy a nemzeti élet és történet valamely fontos eseményét az utókor számára megőrizni kívánták volna, úgy mint azt déli fajrokonai, az úgynevezett sábaiak és minäusok tették, kiknek régi történetét most már vagy 3000-re menő fölirat segítségével reconstruálják. Semmi nyoma az epigraphicus emlékeknek, a történelmi érzék e legközvetlenebb tanuinak a közép- és éjszaki arabság teljes területén. A mi fölirati emlék az éjszaki vidéken fölmerült, mind idegen, aramæus bevándorlók kezéből való; egy sem arab nyelvű.

Arábia éjszak-nyugati határán azon helység körül, melyet a Korán al-Hidsrnek, a régiek Egrának neveztek, vagy tizenkét évvel ezelőtt egy merész skót utazó, ki e vidéket bejárta, Doughty, egész nagy sorozatát fedezte föl a régi mausoleumoknak, a hegy oldalából kifaragott síremlékeknek, szakasztott másait azon temetkezési épületeknek, melyeket Jeruzsálem környékén, a Kidron völgyében szemlélnek az utazók. Az arabiai emlékek aramæus nyelvű föliratokkal lévén el látva, melyeknek hű másolatait az emlékek rajzaival együtt Doughty magával hozta Európába, az emlékek eredetét csakhamar megtudták határozni. A nabatäus nép köréből valók, azon népéből, mely a Kr. e. IV. századtól kezdve szerepel a történetben és melynek uralma csak a Traján császár hódításaival ér véget, midőn a sziklás Arábia római tartománynya válik. E népnek, mint a töle fönmaradt építési emlékek mutatják, fejlődött volt a műveltségi állapota. Hatalmának tulajdonképeni fészke a Palestina déli része; Petra volt a fővárosuk. Volt idő, midőn éjszak felé egészen Syriáig terjedtek. Hogy dél felé egészen Egráig nyúlt a befolyásuk, csak az épen említett föliratokból tudtuk meg. E föliratok keltezése azt mutatja, hogy időszámításunk első századából valók, a nabatäus nép önálló életének legutolsó idejéből. \*) Csak ötszáz éve-

\*) Lásd czikkemet: *Legújabb fölfedezések Arábiában.* (Budapesti Szemle XLV. köt. 1886), 61 és kk. l.

sek voltak tehát az emlékek, midőn az arabok, kik karavánjaikkal ősidők óta sűrűen járták be e vidéket, már régóta elvesztették volt jelentőségök tudását. Őskori óriások hajdani lakóhelyeinek mondták és Muhammed, ki maga nagyon gyöngé volt historiai dolgokban, a nép e homályos hagyományát már arra használhatta föl, hogy a nabatäus síremlékeket egy bűnös nép palotái romjainak mondja, melyet Alláh a föld színéről elpusztított. Ily rövid volt az arabok emlékezete az országuk területének régiségeiről. Muhammed idejében Arabiának alig ötszázados múltja már évszázadok óta a praehistorikus idők mesés birodalmába tartozott.\*)

Ily talajban, melyben a történeti érzéknek semmi fogantatja, nem csirázhattak azon elemek, melyekből az arabok történeti irodalma fejlődött.

### III.

2. Másfelé kell figyelmünket fordítani. Át kell lépnünk a pogány idők határát és kérdésünk megoldására nézve attól a mozgalomtól reménylenünk, mely a VII. században új életet öntött az arab sivatag lakóiba, új célokat tűzött harcaik és törekvéseik elé.

Hátha talán az iszlámmal járó magasabb műveltség, az általa élesztett fürkésző törekvés segítette elő a történetek iránti érdeklődést?

Ide is hiába folyamodunk. A keletkező iszlám, bár sok tekintetben és irányban a tudományos vizsgálódás ébresztésére nagy befolyást gyakorolt, a történeti tudás fejlesztésének nem kedvezett. E téren vele egyes-egyedül a Koránban érintett bibliai legendák fejlesztése áll kapcsolatban; a nemzeti történet az iszlám szellemétől áthatott körökben nem örvendhetett kedvező fogadtatásnak vagy buzditásnak. A tudományok közül csakis azon ismereteket és vizsgálódásokat mozdította elő, a melyek a Szent könyv megértését, szépségeinek méltatását czélozzák (philologiai tudományok), vagy a melyek a mindennapi

---

\*) Lászl Renan bevezetését: *Documents épigraphiques recueillis dans le Nord de l'Arabie*, par M. Charles Doughty (Paris, 1884) 5. lapján.

életnek és társadalmi érintkezésnek a vallásos hagyományok és tanítások alapján való alakítását tűzték ki feladatul. Itt első helyen állott a kánoni törvény tudománya, melynek a római jog befolyása alatt\*) vetették meg alapjait, alkották meg módszereit; mellette az e tudomány határszélein mozgó segédismeretek is virágzásnak indulhattak.

A történet e körnek sem középpontjában nem állott, sem pedig körszéleit nem érinté.

Nem volna nehéz feladat, e nevezetes jelenségnek okait fűrészelve, benső kapcsolatát felmutatni az iszlám szellemével, a tanításából táplált lelki iránynyal. De, úgy hiszem, célszerűbben használjuk fel az időt, ha ily elméleti magyarázatok kockáztatása helyett azon tényt, hogy az iszlám iránya alapjaiban mennyire közönyös a történelmi ismeretek gyűjtése, megőrzése és feldolgozása iránt, az irodalomból kölcsönzött néhány pozitív példával világítjuk meg.

A történelmi tudás iránt nyilatkozó érdeklődés az iszlámban az úgynevezett *magázi* gyűjtésében nyilvánul. Ez a szó annyit jelent, hogy: háborúk. Az iszlám háborúiról szóló adatokat gyűjtötték egybe és terjesztették szájról-szájra. A próféta életrajzára vonatkozó adatok és hagyományok gyűjtése is e törekvés kapcsolatában keletkezett. Ezekből indul ki az iszlámon belül a történelmi ismeretek fejlődése. A legelső történeti munkák nem egyebek ily adatok egybeállítására és rendszerbe foglalásánál. Már pedig az iszlám kánoni körei e magázik iránt folytonosan ellenséges indulatot mutatnak. Ennek bebizonyítására sok adat kínálkozik.\*\*\*) Csak egyet említek fel. Azt beszéltek, hogy Abd al malik ommajád [khalifa egykor fia kezében egy magázi-könyvet látott, melyben a királyfi buzgóan olvasgatott. A khalifa megdorgálta ez olvasmányért, és helyette a Koránra és a szunnára utalta. Természetesen, esze-ágába se jutott a khalifának fiát a történettől elvonni és a theológiára buzdítani. De ez adat világos bizonyíték azoknak észjárására nézve, kik ez elbeszélést költötték. A magok érzületét a világi gondolkodású ommajád khalifa szájára adták.

A muhammedánság legelső nagy kánoni tudósa Abu Ha-

\*) Lásd: *A muhammedán jogtudomány eredetéről*, (Akad. értekezés) 1884.

\*\*) *Muhammedanische Studien*. II. köt. 206 és kk. lapokon.

nifa volt; e férfiú rakta le alapjait az iszlám kánoni elmélkedésének. Tanítványai között legnagyobb és leghíresebb volt Abu Juszuf, az iszlám első jogtudományi írója, ki fejedelme, Hárún al Rasid khalifa felszólítására egy terjedelmes emlékiratot dolgozott ki az állam közigazgatásáról — természetesen a vallás alapján. Ez az Abu Juszuf tanuló korában az ismeretek sok oldala iránt érdeklődő ifjú lehetett; szeretett a kánongogon kívül történelmi dolgokkal is foglalkozni. A pogány arabok harszairól fenmaradt hagyományokat, az iszlám hódító háborúinak történetét sem hanyagolta el. A magázi-gyűjtökhöz szokott eljárni, hogy tudósításaikkal ismereteit gyarapítsa. Ezért, úgy látszik, néha-néha a mester előadásairól is el szokott maradni. Abu Hanífa, egy ily elhanyagolt előadás után kitűnő tanítványát, kinek a történettudás iránt tanúsított érdeklődése nem maradt előtte titokban, mindenféle gúnyos kérdéssel fogadta. A tanuló magára vette a történettudomány méltóságát sértő megjegyzéseket és így szólt a mesterhez: «Ha abban nem hagyod gúnyolódásodat, ó imám, e nagy társaság füle hallatára e kérdést intézem hozzád: Ugyan mondd meg, mi volt előbb, az ohodi vagy a Bedr melletti csata? (Két híres csatája Muhámmednek a mekkai hitetlenek ellen.) Te nem tudsz erre megfelelni, pedig az ilyen dolgot csak minden igazi muhammedán tudósnak ismernie kell.»

Meglehet, hogy e történet, mely egy Bagdad történetét tárgyaló komoly muhammedán krónikából van merítve, nem egyéb adománál, melyet az arab történetírók nagy előszeretettel szőnek szórakoztatásul száraz előadásuk közé; de mindenesetre a tudományos állapotok valóságából van merítve és nem keletkezhetik, ha reá azon viszony nem szolgáltat okot, melyben a kánoni tudomány képviselői a történelmi ismeretekhez helyezkedtek. Nem tartották elég komoly, a vallásos kutatás méltóságának megfelelő foglalkozásnak, hiábavaló idővesztegetést, fontosabb dolgoktól elidegenített érdekfecsérést láttak benne.

S hogy az az érzület, melyet az ép elmondottam történet a nagy kánonistának tulajdonít, a vallásos körök hangulatának tényleg megfelelt, tanúság róla, hogy a theologusok a történettudományokra vonatkoztatják a Koránnak imígyen hangzó szavát: «Vannak emberek, kik hiú beszédet vásárolnak, hogy az Alláh útjáról eltévedjenek, tudomány nélkül, és tréfá-

nak tekintsék azt; sujtó büntetés éri őket» (31, szúra 5. vers). Ezen «hiú beszéd» alatt a történeti elbeszéléseket értik.\*)

A történeti ismereteknek ilyenén méltatása egészen a XIII. századig, midőn az állami élet szerencsétlen fordulata történeti elmékedésekre ösztönözte a műveltebb főket,\*\*) állandó hangulata volt azon tudományok képviselőinek, melyeknek a vallásos életre, sőt az általános műveltségre is legtöbb fontosságot tulajdonítottak. Még a X. század vége felé Ibn Haukal, a nagy geographiai író, nagyérdemű kultagunktól, De Goeje tanártól kiadott munkáját azon kezdi, hogy bocsánatot kér Alláhtól, izlésének és érdekének profán hajlamaiért, mely őt — úgymond — méltóbb, a vallásos kötelességgel összhangzóbb tanulmányoktól elvonta.\*\*\*)

#### IV.

Egyébütt, távol a sajátképeni arab nemzeti élettől és a muhammedán vallásos törekvésektől, fogjuk tehát keresni az arab történetírás legelső mozgató okát.

S azon tény megértésére, a melyet e kérdésre nézve eredményül felmutatunk, ismét egy kis bevezető kitérésre kell engedelmet kérnem.

Az arabok történelmi irodalma az arab kultúrának egy kimagasló elemét képezi. E kultúráról kell néhány megjegyzést előrebocsátanunk.

A mit egy röviden összefoglaló kifejezéssel: arab kultúrának szoktak nevezni, az a kultura ugyanis, mely a középkori Európával legelőször közvetítette a görög philosophiát és az exact tudományokat, az a szellemi légkör, melyben a középkor századain át az európai műveltség lélegzett, mindaddig, míg a renaissance a klasszicismus tiszta forrásaihoz visszavezette: ez az arab műveltség, ha eredetét és alkotó elemeit kutatjuk, a kulturtörténet legbonyolultabb tüneményei közé sorolható.

\*) *Al-musztavaf* 68. fejezet (ed. Kairo, 1275. II. köt. 190).

\*\*) Lásd: *Az iszlám*. 293.

\*\*\*) V. ö. Dozy, *Histoire d'Afrique et d'Espagne* par Ibn Adhari (Leyde, 1848—51) I. köt. 10.

A Kelet visszaajándékozza a Nyugatnak, a mit tőle nyert; de nyerte tőle oly sokágú csatornákon át, hogy ezeknek felderítése a legfinomabb elemzési munkát igényli. Nem fogunk ez alkalommal ez elemzésbe bocsátkozni. Csak arra akarunk rámutatni, hogy e műveltséget egyáltalán helytelen és megtévesztő szempont alatt szemlélnők, ha abból, hogy *arabnak* nevezzük, azt következtetnők, hogy e műveltséget az arab nép géniusza teremtette, hogy e nemzet szellemi életének vezérei művelték, hogy fejlesztéséhez leginkább e nemzet vezető elméi járultak hozzá, hogy egyáltalán azt, a mit arab műveltségnek nevezünk, az araboknak köszönte az európai középkor.

Történelmi hálánkat és elismerésünket tényleg oly irányban vesztegetnők, a honnan a vett jótétemény egyáltalán nem eredt. E műveltségnek csak nyelve volt az arab, mely az iszlám által a keleti emberiség irodalmi nyelvének polczára emelkedett, épen úgy, mint hasonló okokból a latin vált Európa tudományos köznyelvévé. A ki az arab tudományos irodalmat tanulmányozza, alig jó szellemi érintkezésbe tősgyökeres arab nemzeti íróval vagy gondolkodóval. Ha csak azt a három író veszszük, kiknek neveit kísérletünk kezdetén találomra felemlítettük, egyikök ereiben sem pezsgett arab vér; kettejök perzsa volt, a harmadik berber eredetű. Az iszlám, mint azt semmiféle kozmopolita világnézet gyökeresebben nem művelhetné, a hatása alatt álló nemzeti egyéniségeket egybegyúrta, egybeolvasztotta, összeforrasztotta; az iszlám közösségébe fojtotta a nemzetek egyéni tudatát és az általa Ázsiában és Afrikában teremtetett új világ szellemének közös eszközévé tette az arab nyelvet.

E révén tolmácsolta nekünk az arab nyelv azt a műveltséget, mely, miután hazájában, Görögországban, hontalanná vált, távol Keleten keresett menedéket és — a sors különös szeszélye — ép azon népnél, melylyel e műveltség ősei sok századdal ezelőtt Marathonnál és Salamis mellett oly hősieen megmérkőztek volt!

Az [arab műveltség eredetei nem választhatók el azon szellemi élettől, melylyel az arab hódítók Perzsiában érintkezésbe jutottak.

Most mindinkább kidomborodik azon sokrétű befolyás, melylyel a Szaszanidák uralkodása alatt Perzsiában meghonosított kultúra mindenfelé kihatott. Újabb időkben még saját



régiségtudományunknak is többféle ponton mindinkább szemkörébe tódul a szaszanida műveltséggel való ősz kapcsolat felfedezése.

Mélyebb barázdákat ez a sajátyszerű kultúra azonban sehol sem szántott, mint az iszlámtól megalakított társadalom szellemi és politikai életében.

Már az iszlám előtti arabságban is a perzsa műveltség befolyásának mély nyomaival találkozunk. Egy nagy csomó perzsa vendégszó, különösen az öltözet és fényűzési czikkek megjelölésére használt kifejezések, élénk tanúi e befolyásnak, melyre a perzsa királyok kegyelméből Mezopotámiában (Híra fővárossal) fennálló arab fejedelemség nyújtotta különösen a közvetítő alkalmat. Délarábiában is sok ideig a perzsák uralkodtak. Mindmégannyi fényforrás, a melyből a perzsa műveltség a középső Arábiába kisugározhatott. Aztán Arábia sivatagjai nem is voltak annyira elzárva az idegen hatásoktól, nem voltak soha sem annyira elszigetelve a nagy kulturák áramlataitól, a mint azt egy régi történelmi előítélet alapján hinni szoktuk. A félsziget keleti és déli partvidékeit már az ókorban nagy számmal keresték fel perzsa gyarmatosok, a kik idővel, a beljebb fekvő városokban is letelepedtek. \*)

Ha az arab nyelvbe már a pogány korszakban behatott idegen szók jegyzékét csak felszínesen is vizsgáljuk — és ily jegyzékek és kimutatások egybeállításával a keleti tudósok megelőzték az európai philológiát — első tekintetre is szemünkbe ötlék az a körülmény, hogy mily nagy terjedelemben találjuk a perzsa szavakat az arab sivatag írni, olvasni nem tudó költőinek verseiben, nem csak azokéban, kik mint Al-A'sá sűrű utazgatásaik alatt, talán kereskedőktől is felszedhették a perzsa kifejezéseket, hanem még azoknál is, kik Arábia földjéhez tapadtak és csak a tősgyökeres törzsek között pengették lantjokat. S még a Korán is, mely e korszakot lezárja és az újabb fejlődés élén áll, telesteli van perzsa kitételekkel. Perzsa nevű ruhákba és ékes szövetekbe öltözteti Muhammed képzelete a földi kinlódásért a paradicsomban gyönyört és elégtételt élvező igazhitűeket. Még az édeni bort is perzsa nevezetű ser-

---

\*) Glaser, *Skizze der Geographie und Geschichte Arabiens*. II. köt. (Berlin, 1890) 227 és kk. ll.

legből (melynek neve a török révén hozzánk is eljutott: ibrik) szörpölteti velük.

Az administratio szokásaiból is már Muhammed korában az egyik vagy másik részlet átszivárgott Arábiába. A Korán már használja a perzsából származó *vezír* szót (Áront nevezi Mózes vezirének). Meg a *dsizja* (a máshitűek türelmi adója) intézménye, mint újabb időben egy muhammedán tudós bebizonyította, egyenesen perzsa forrásra vall.\*)

Mindezen befolyások, bármily jellemzők is a régi arabok külső kapcsolatainak megítélésére, az arab nemzeti jellemet csak felszínesen érintették, műveltségének lényegére és tartalmára emlékezetes nyomot nem hagytak. Sőt nem valótlanszinű, — legalább számos adatból következtethetünk reá — hogy a beduin lelkület gögös önérzettel nézte le az idegen népet, melyet ő a maga szempontjából barbárnak ('adsam, annyi mint hebegő) gúnyolt, finomságait. Eltanulni valónak legalább nem tartották érdemesnek. Még a várost lakó arab ember is csak a sivatag életmódját tekintette az emberséges lét igazi eszményképének.

Tökéletes, emberséges ember csak sátrak alatt tanyázik. Nem irigyelte tehát a földművelőtől szántóföldjét, nem a nagy uraktól palotáikat. Nem óhajtott palástot cserélni burnusáért. A régi arab költészetben nem ritkák oly költemények, melyekben ez érzület nyilatkozik: a finom életmód közelébe jutó arab ember visszavágyakozása a sivatag szabadságába. Börtönnek is nevezi a perzsák kastélyait. Az igaz nemzeti ideálokért lelkesedő arabok még későbbi időkben is a sivatag törzsei közé küldték fiaikat, hogy környezetben finomabb művelődésre tegyenek szert, a minőt a városi élet nem nyújthatna nekik.

Egyiptom mostani fejedelmét magasabb műveltség elcsatásának céljából a bécsi Tereziánumba küldötték. Alig egy fél századdal ezelőtt más eszméken indultak e téren. Még századunk ötvenes éveiben I. Abbász pasa, jelenleg uralkodó névrokonának negyedik elődje, fiát, Muhammed pasát, a Haurán beduinjai közé küldte. Azt hitte, hogy az ifjú herczeg leg-

---

\*) Samsz-ul-Ulemá. Maulavi Mohanmed Shibli Nománi értekezésében: *The Jizya or Capitation Tax* (Urdu nyelvből fordítva) Aligarh 1894. A Korán perzsa elemeiről érdemes lesz egyszer külön szólni.

jobban a Ruvalá-törzs környezetében fogja elsajátítani azon erényeket, melyek egy arab fejedelmi ember jellemét tökéletessé teszik. A Ruvalá-arabok között halt is meg az ifjú herczeg 1854-ben. Sírhelyét és feliratát Wetzstein 1860-iki hauráni útleírásában ismerteti.\*)

E viszonyokon, ez életnézeten még az előrehaladó hódítások nagy tényei is csak későn kezdenek változtatni. A perzsa kultúra döntő befolyása az arab műveltségre az iszlám II. századában jelentkezik. Nevezetes tüneménye a történetnek! Midőn a perzsa állam legutolsó nemzeti dynastiájával elbukik, midőn a Dáriusok és Xerxesek trónja végképen összeomlik, midőn az iszlám szilaj hatalma tomboló szélvész-ként elfújja Ahuramazda szent tűzét, elnyomja és elűzi Zoroaster tanítványait,\*\*) csak akkor üli egyikét legtartósabb diadalainak a perzsák műveltsége. Győzelmet arat a hódító felett. Nyers erőszakkal kioltott életének utolsó pislogó szikrájával új tűzhelyet gerjeszt; még pedig azok között, a kik csak az imént sujtották le és porba tiporták ősi dicsőségét, romjaira alapítván a maguk hatalmát. A muhammedán hívek szellemi, de még politikai életének is irányát határozza meg; alakulásához a legértékesebb, a legtartósabb elemeket az elbukott nemzet szolgáltatja. A világtörténelemben aligha akad méltóbb és jogosabb alkalmazása Horatius szavainak (*Epist.* II. I 156): «*Græcia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.*»

De tudnunk kell, hogy ez a perzsa műveltség, bár teljesen nemzeti alapon állott, és különösen a Szaszanidák alatt, kik hazájok történetébe a nemzeti romanticismus (az ős achæmenida birodalom helyreállítása) czímén nyúlnak be, az ősi nemzeti szempontokat lépteti előtérbe, maga is sokféle idegen

\*) *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, 72. lap.

\*\*) Hogy kevésbé elbukásuk után a perzsák miképen jellemezték az arab hódítást, arról nemrég érdekes okíratot tett közzé E. Blochet pehlvi nyelven franczia fordítással (*Textes religieux pehlvis. Revue de l'Histoire des Religions*, XXXI. köt. — 1895—241. és kk. lapjain). Többek között: «Most a tálsikok (arabok), a patkányevők, a kígyójelleműek és kígyótermészetűek, kik az egy húsfalaton veselkedő kutyák módjára esznek, a Khosroesek birodalmát elrabolták. Se tehetséggel, se hősiességgel, se az ész erejével nem hódítottak el, hanem erőszakkal és igazságtalansággal. Soha nép nagyobb vadással birodalmat nem pusztított». I. h. 242. 252. lapokon.

befolyásnak köszönte azt az alakját, melyben a Szaszanidák alatt ismerjük.

Mióta a nemrég elhunyt híres iráni, James Darmesteter, nagy Zendavesta-munkájában a perzsák szent könyvének alkotását gyökerestül új vizsgálat alá fogta, e kutatások alapján tudjuk, hogy már a Zend-Avestában az eredeti árja vagy inkább iráni eszmék mellett helyet foglalnak zsidó (biblia) és új-platonikus tényezők. S a Szaszanidák alatt uralkodó nyelvvalak, a mint legalább az írott emlékekben nyilvánul, kétségbevonhatlan hűségű tükörképét állítja elének a semitizmus nagy hatásának az akkori perzsa műveltségre. \*) Hiszen a pehlevi — így hívják a szaszanida-korszak irodalmi és curialis keverék-nyelvét — telis-teli van aramäus elemekkel, körülbelül ép oly mértékben, mint a mai művelt perzsa nyelv az arab járulékokkal.

A sómi befolyáson kívül még a görög műveltség elemei elől sem térhetett ki egy nemzet, melynek közviszonyai a Nagy Sándor hódítása által gyökeres felforgatást szenvedtek volt. A Szaszanidák nemzeti mozgalmá által Perzsia uralmából kiszorított parthus királyok udvarán, kik nagy előszeretettel használják a Philhellén címet, nagyban járták a görög tragédiák. \*\*) Aelianus nyomán (*Variarum hist.* XII, 48) azt is szokták említeni, hogy még Homéroszból is készült legyen egy perzsa fordítás. \*\*\*) De ennek semmi nyoma a fönmaradt irodalomban.

Látni való, mily vegyes elemek eredménye volt az a perzsa műveltség, melynek világra szóló hatása csak időszámításunk VIII. százada felé érvényesül. Valódi keverék-műveltség, mely talán már ily természeténél fogva is hivatva és képesítve volt, hogy a vele érintkezésbe kerülő idegen népelemre egyik vagy másik ethnologia mozzanata révén nagyobb hatást gyakoroljon, mint valamely egyöntetű nemzeti műveltség, melylyel egy másik, kizáró természetű nemzeti egyéniség alig azonosulhatott volna.

---

\*) V. ö. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques* (4. kiad. 1863) 284—286. lapjain.

\*\*) Darmesteter, *Coup d'oeil sur l'histoire de la Perse* (Páris, 1885), 23. lap.

\*\*\*) Wenrich: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis* (Vindobon. 1842), 76. lap.

Az iszlám hódításával érkezik el annak ideje, hogy e sok tényezőből összealakult kultúra a föléje terülő arabságot át-hassa. A muhammedán uralom I. századában, a még patriarchális alapon épült fel az arabok szervezkedő közléte, majd később, midőn az Omajja családból származó uralkodók, az arab sivatag szélén, a fényes Damaszkusban a pogány arabság hagyományait folytatták, alig érezhető még valamelyes nyoma az idegen műveltség nagyobb mérvű hatásának az arab társadalomra. Syria lévén e korszakban az arab nagy élet tanyája, ez uralkodó körök a perzsa életviszonyokkal nem igen juthattak érintkezésbe.

Egy csapással új művelődési korszak nyílik meg, teljesen megváltozott életfelfogással állunk szemben, midőn a történelemből eléggé ismert forradalommal az abbászidák dynastiája kerül felszínre. Legelőször a hajdani Irán területén veti meg lábát és a muhammedánságra tért perzsa elemekre támaszkodva, ezek segítségével magához ragadja az igazhitűek kormánypálcáját. Csak ekkor lobban fel ismét azon lappangó szellemi erő, mely a szaszanida birodalom hagyományaiból a perzsa hatalom bukását túlélte.

Ennek jelei külsőleg legérezhetőbben a politikai viszonyok, a közjogi felfogás gyökeres megváltozásában mutatkoztak. A bagdadi khalifa — ezt már más alkalommal is kifejtettem,\* ) és most még alaposabb bizonyítékokkal volnék képes támogatni — közjogi állása egész fényét a szaszanida király attribútumaiból kölcsönözte. Nem Muhammed egyszerű utódja ő, mint a khalifa cím jelöli, hanem a legitimitás dicsfényétől körülövezett, isteni méltósággal felruházott theocrata. Ez nem a Mekka és Medina patriarchális nép vezérének, nem a damaszkusi omajjád világi uralomnak, hanem a perzsa nagykirályságnak öröksége. A nép szabad választásából és közmegegyezéséből eredő khalifai méltóság a perzsa hagyomány átültetése által változott át legitim theocratiává.

A perzsák a királyság intézményét a legrégebbi idők-től egészen az állam végső bukásáig isteni jelleggel ruházták fel. Nem csak Aeschylos *Perzsái*-ban nevezik istennek a perzsa királyt, hanem még a Kr. u. V. században II. Jezdedzsird szaszanida király azt a hitet terjeszti magáról, hogy az isten-

\*) *Budapesti Szemle*. 1892. LXX. köt. 367 és kk. lapokon.

séggel közvetlen személyes kapcsolatban van. A szaszanida királyok pénzei a következő felirattal bírtak:

«Mazdaizn Bági malkán malká Irán v Aniran . . . . . minocsetri men Jezdán» azaz:

«A mázdahitű, isteni X. Y. Irán és Anirán királyainak királya, Jezdán (isten) magvából való.»\*)

*Bági*, isteni, ez a szaszanida király állandó jelzője.

Ily felfogás erős hatása által fokozódott Muhammed utódja is az Alláh földi árnyékává. A khalifátusban ezentúl a perzsák isteni királyainak magasztossága válik túlnyomóvá és ez adja meg neki sajátyszerű jellegét továbbfejlődése teljes vonalán. A khalifa Bagdadban megszűnt a beduin törzsek sejk-jének képmása lenni. Az uralkodás arab eszményét teljesen kiszorítja a perzsa felfogás győzelme. A khalifa is bági-vá változik; a perzsa sáhán-sáh (vagy mint a fennemlített felírás séni kifejezéssel mondja: malkán-malká) jellegét ölti magára. Hogy a fejedelmi jellem változása a multakhoz viszonyítva mily gyökeres átalakulást jelez, talán egy aprólékos adattal is megvilágítható. Midőn Abdalmalik, omajjáda khalifa, a töle száműzött Ibn Kejsz al-rukajját nevű költőnek megkegyelmezett, a költő szokás szerint egy dicsőítő énekkel járul a nagylelkű uralkodó elé. A kegyelmet nyert költő többek között a következőt mondja a khalifáról:

«Fejét korona (táds) övezi homloka fölött, mely olyan (fényes) mint az arany».

Ennek hallatára a khalifa így mond: «Hát perzsa királyt dicsérsz, hogy koronával látod el fejemet?»\*\*) Az omajjáda uralkodó semmiképen nem gondolt arra, hogy az arab életből kölcsönzött hatalmát az idegenből vett eszmékkal fokozza. Nem kért belőle. Csak az abbászidák tértek ez útra: és úgy hiszem, teljes öntudattal tetszelegtek is a szaszanida szerep elvállalásában. Az abbászida családból származó egy költő, ki pár napig khalifa is volt, Abdalláh ibn al-Mu'tazz, egy 419 kettős verssorból álló történelmi tankölteményben azt mondja Mu'tadid khalifáról (49. vers):

\*) *Journal asiatique* 1895 I. p. 167. V. ö. *Zeitschr. d. morgenl. Ges.* XXI. (1867) 429. 458. lap.

\*\*) *Kitáb al-agáni* IV. kötet 158. lap.

«Olyan ő mint Perzsia Ardésirja (a szaszanida uralom megalapítója), midőn egy elpusztult uralmat felújított.»\*)

A muhammedán állami élet átalakulása azon ponton kezdődik, midőn az abbászidák rendszere külsőleg arab színben a szaszanida királyság hagyományait feléleszti.

E politikai nagy átalakulás uralkodik ezentúl az összes életviszonyokon. Az iszlámra tért perzsa nagy családok nyerne befolyást a közélet vezetésébe. A perzsa vallás óriási, eddigelé alig méltatott, hatást gyakorol az iszlám vallásos alakulására. Muhammed szájára adnak a perzsa vallásból eredő mondasokat. Hogy az arabok művészetére mily szerves hatása volt a Szaszanidák művészetének, hogy az a mit rendesen mór stílusnak szoktunk nevezni, mily mértékben tételezi fel a perzsa művészetet, mint fejlődéstörténeti előzményt, azt legújabbán különösen Marcel Dieulafoy műtörténeti tanulmányaiból tudhatjuk meg, melyeket a francia tudós építész szellemes felesége népszerű alakban közvetített a nagy közönséggel.

Minket azonban itt különösen az irodalmi hatások érdekelnek, melyek e szükséges kitérés után közelebb hoznak kiinduló pontunkhoz.

A perzsa tudósok a szaszanida uralom alatt sűrűen fordítottak az ind irodalomból. Midőn az iszlám hódítása után az új vallásra térnek, csudálatos gyorsasággal elsajátítják a hódítók, az uralkodók nyelvét, az arabot; a perzsa stíl finomságaival tökéletesítik használatának módját, nagy érdemeket szereznek az arab próza megalkotásában.

Ez lesz már most az ő irodalmi nyelvök is; használják pedig azon czélokra, melyeknek az imént még saját nemzeti irodalmuk keretében szolgáltak. A pehlevi nyelvből sűrűen fordítanak arab nyelvre. E nyelvnek hatalmi állása a középkorban meg azon eredményre vezet, hogy az ind nyelvből előbb pehlevire, ebből meg arabra fordított művek, további fordítások révén a világirodalom kincseivé válnak. Így vándorolnak Európába azon indiai mesék (Kalila va-Dimna stb.), melyeket az

---

\*) *Diwān Abdallāh ibn al-Mu'tazz*. I. köt. 128. lap. 15. sor. E költemény külön ki van adva és magyarázva Lang által: *Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn el Mutazz* (*Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch.* XL. kötet. — 1886—563 és kk. lapjain).

eredeti nyelvből a perzsák az ő pehlevijökre, később ugyanők arabra fordítottak, a mely nyelvből aztán különféle csatornákon a Nyugatra is eljutottak. Az *Ezer egy éj* legrégibb alkotó részei perzsa eredetiekből fordított regék, melyek a századokon át a mesemondók száján és tehetséges szépirók tollán folyton bővülve, a most ismert gyűjteménynyé növekedtek. E körhöz kell fordulnunk, hogy az arabok történelmi irodalmának legelső csirájára bukkanjunk.

## V.

A perzsák irodalmának a Szaszanidák alatt egy igen kedvelt, és nagy terjedelemben művelt iránya volt, hogy királyaik életrajzeit, uralkodásuk történetét és viselt dolgaikat monographiákban tárgyalják, még pedig nem csak szorosan történelmi szellemben, hanem regényes, mondaszerű előadásban is.

Ez életrajzi monographiákat Kiár-námak (cselekedet könyvé)-nek nevezték. Mióta a Szaszanidák korabeli irodalom az európai tudomány számára hozzáférhetővé vált, ez életrajzi irodalommal is közvetetlenül ismerkedhettünk meg. Nöldeke, a Benfey tiszteletére kiadott «Festschrift» során a szaszanida dynastia megalapítójának, Artachsir-nak, Kiár-námak-ját közölte német fordításban. A Firduszi *Sahnámé*-jában feldolgozott királyi mondák forrásai is e pehlevi király-életrajzok irodalmára vezethetők vissza. Az ily király-életrajzok szerkesztése a királyság perzsa felfogása révén fölötte nagy fontossággal birt. Nem pusztán az olvasó-közönség kíváncsiságát voltak hivatva kielégíteni, hanem egyik előkelő czéljuk az is volt, hogy a nép tudatában a királyságról való eszméket erősítsék. Az Artachsir Kiár-námak-jából is kéri az a tendentia, hogy egyrészt a király legitimitását, másrészt isteni jellegét mutassa ki. Ilyen volt a czélzata ez egész irodalomnak. A szaszanida idő történetét nem mint a nép történetét, hanem inkább mint a királyok történetét adják elő. Egy-egy korszak története nem egyéb, mint az e korszakban uralkodó király életrajza; országa és népe csak annyiból jönnek tekintetbe, hogy a király ő fölötök uralkodott és az ő segítségükkel viselte háboruit. \*)

\*) Nagyjában ilyen az egész keleti történetírás iránya. Dezy



E szempontok a Szaszanidák idejében különös fontosságot kölcsönöztek a legitim uralkodók történeti életrajzainak. A szaszanida udvaron egy képeskönyvet tartottak, mely a királyi kincstárban őrzött eredeti képek alapján \*) az összes uralkodókat királyi diszruhában mutatta be; a képeket pehlevi nyelven minden egyes király története kísérte. Al-Masz'údi (megh. 957), arab történetíró, e munkának biborpaperre írt eredetijét még saját szemével látta Isztakhr városában (a régi Persepolis). — A történetírás nálok, valamint más keleti népeknél, nem volt egyéb, mint az uralkodók történetének előadása.

E monographikus irodalom mellett azonban nem hiányzott a királyok történetének összefoglaló előadása sem. Hiszen már a «képeskönyv» is tulajdonképpen e csoportba tartozik. A perzsa történet egyetemes összefoglalásaiból különösen egy könyv hagyott nyomot a perzsából leszármazó irodalomban. Legelőször a VI. században Khoszru Anusarván, Justinánus császár kortársa, és a romjaiban most is híres ktesiphoni palota alkotója, rendelte el a királyok történetének összegyűjtését a legrégebb mondái királyoktól kezdve egészen a legújabb időkig; e munka folytatását még a legutolsó szaszanida király, III. Jezdedserd is előmozdította.\*\*)

A perzsák históriás mondái, úgymint a nálok divó királytörténetek, úgy látszik, már az iszlám keletkezése idejében sem voltak ismeretlenek Arábiában. Erre nézve vajmi gyanús az adatunk, de mindenesetre felemlítem, mert nincsen kizárva

---

igen érdekesen tünteti elő a spanyol-arab historicusok munkáinak a jellemvonását. «Ce qui les intéresse, ce n'est pas l'histoire du peuple, l'état de la société, le mouvement de la vie publique, la guerre des factions, la lutte des tribus, des races ennemies, les agitations et les développements du pouvoir et de la liberté mais c'est l'histoire toute personnelle des princes. Leurs ouvrages sont des chroniques de cour, des registres de famille, où l'on trouve énumérés, avec un soin minutieux et puéril, les employés les femmes, les enfants, les occupations journalières des rois» stb. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne* par Ibn Adhári (de Maroc) etc. I. (Leyde, 1848—51) *Introduction* p. 19.

\*) Csak mellékesen említom, hogy a fűt a 74. lapon idézett munka egy tudósítása szerint az indusoknál is szokás volt, híres embereikről arcképet festetni. *Merveilles de l'Inde* 98. lap.

\*\*) Lásd Nöldeke: *Geschichte der Perser zur Zeit der Sasaniden* bevezetést. Justi: *Geschichte des alten Persiens*. (Berlin, 1879.) 216. l.

annak lehetősége, hogy az efajta elbeszélések Arábiába ugyanazon csatornákon szivárogtak, a melyeken az a nagyszámmal előforduló perzsa vendégszó, melyekről főntebb megemlékezünk, hatolt be az arabok nyelvébe.

Midőn az imént azon kedvezőtlen viszonyról szólottunk, melyben az iszlám vallásos iránya a történelmi elbeszélések műveléséhez helyezkedett, megemlítettük azt is, hogy e hangulat igazolására rendszerint a Korán e szavaira hivatkoznak: «Van-nak emberek, kik hiú beszédet vásárolnak, hogy az Alláh útjáról eltévedjenek tudomány nélkül». E szavakhoz némely hagyományos magyarázók a következő adatot fűzik: «Ez a vers valami Al-Nadhr b. Al-Hârith ellen van intézve. Ez a perzsák könyveit megvette (más versió szerint: Hirában járt és ott a perzsa történeteket eltanulta) és a kurejsita araboknak (kikhez Muhammed első beszédeit intézte) elbeszélte tartalmukat. «Muhammed az 'Âd és Thamúd népek pusztulásáról regél nektek; ime én szebb meséket tudok néktek elmondani Rusztemről és Iszfendiár-ról és a perzsa királyokról».\*) Ez a Nadr fia volt Hârith b. Kalda, iszlám előtti arab orvosnak, ki sokat járt Perzsiában és a perzsa udvaron is megfordult; sőt Ibn Abi Uszejbi'a, az orvosok életrajzait tárgyaló munkájában, töle egy könyvet is említ, melyben azon beszélgetéseket örököltette volna meg, melyek között és Anusarván perzsa király között az orvostudományról folytak.\*\*) Nadrnak már ezen a réven is módjában volt a perzsák történeteivel megismerkedni és belőlük egyet-mást mekkai körével közölni.

Ha ez adatra nem is óhajtunk fölötte nagy súlyt helyezni, mindenesetre figyelmet érdemel egy későbbi időre vonatkozó tudósítás, mely szerint Abû Zubejd Harmala b. Mundîr, arab keresztyén, Othmán khalifa kortársa, «sokat fordult meg a perzsa királyok udvarán és nagyon járatos volt a Szijar-okban».†) Szijar (egyes szám: szíra) alatt értik a perzsáknál nagy mértékben elterjedt király-történeteket.††)

E szórványos adatok mindenesetre azt mutatják, hogy

---

\*) *Ibn Hisám, Muhammed élete* ed. Wüstenfeld, I. p. 191 *Al-Bejdâvi, Commentarius in Coranum* ed. Fleischer I. p. 112.

\*\*) *Ibn Abi Uszejbi'a* ed. Müller I. p. 113.

†) *Kitáb al-agâni* XI. köt. 24. lap.

††) Lásd: *Muhammedanische Studien*. I. köt. 172. l. 2. jegyzet.

**WEL-MONT**

S nem kevésbé nevezetes az a tény, hogy az arab nemzet régiségeiből fenmaradt sovány adatok összegyűjtésében mily előkelő részek van a perzsa vérből származó tudósoknak, nem ritkán ép olyanoknak, kik a perzsa műveltségnek az elnyomatás idejében az arabok ellenében is szószólói voltak. Nem okozna nehézséget kimutatni, hogy a pogány arab-ság idejéből az Agâni-könyvben megőrzött történeti hagyomány túlnyomó része arabosított perzsáktól ered. Ezek vérében inkább volt meg a régiség után járásnak ösztöne, a történelmi ismeretek gyűjtésének hajlama, mint a tősgyökeres arabban, kinek csak hős lovagai gőgös és nagyot szóló versei

okoztak gyönyörűséget. Alig tehetünk egy lépést a dsáhiliyya-korszak történeteiben, a nélkül, hogy azon adatokra és tudósításokra ne akadnánk, a melyeket Abú' Ubejdának köszönünk, ki nem csak hogy perzsa származású volt, hanem irodalmi munkásságában a perzsa faj előbbrevalóságának az arab faj fölött legbuzgóbb szószólói és harczosai közé tartozott. Ha munkáiból egyebeket is bírnánk, mint azon idézeteket, a melyek későbbi feldolgozók könyveibe átmentek, ha nevezetesen az iszlám előtti arabságról szóló néhány monographiája, példának okául az arab lovagok harczairól\*) szóló munkája, vagy *A korona könyve* (Kitáb al-táds) és még egyéb monographiái reánk maradtak volna, mindenesetre összefüggőbb képet alkothatnánk a történelem e hiányos fejezetéről, mint a milyenre forráskészletünk jelen állása mellett képesek vagyunk. S ez az Abú Ubejda nem az egyedüli perzsa származású ember, ki az arabok régiségeinek összegyűjtése körül szerzett érdemeket. Csak a legkiválóbbak egyike; mellette a perzsa eredetű munkások nagy sorozatát említhetnők fel, annak kimutatására, hogy az arab historiographia legrégibb alapvetőinek túlnyomó zöme e körből került ki.

Nélkülök az arab történetírás nem teheti meg azt az első lépést, mely irodalmi kifejlődését megelőzi.

S midőn a régi hagyományok gyűjtésének stádiumából irodalmi magaslatra emelkedik, ismét csak perzsa nevekkal találkozunk a leghíresebb írók során. Említsük csak, hogy Muhammed b. Iszhák (megh. 768—70 körül), ki a *magázi* (I. fönt 85. l.) darabos adataiból a próféta életrajzát legelőször alkotta össze egy most is nagy tekintélynek örvendő könyvvé, melyet Weil Gusztáv német fordításában is használhatunk,\*\*) perzsa származású ember volt; atyja az Abú Bakr alatt a perzsákkal vívott harczokból Arábiába került hadi foglyok közé tartozott, épen úgy mint egy másik nagy arab történetírónak Ibn al Kelbinek, nagyatyja.\*\*\*) Ugyanaz áll a X. század

\*) *Makátíl furszán al-'arab*, idézi Al-Masz'údi, a *Kitáb al tanbihban* ed. de Goeje (Leiden, 1894) 102. lapon.

\*\*) *Das Leben Muhammeds nach Ibn Ishak*, bearbeitet von G. Weil (Stuttgart. 1864).

\*\*\*) V. ö. a munka arab kiadását ed. *Wüstenfeld*, II. köt. II. lap. jegyzetében.

nagy történetíróira nézve. Hamza Iszfaháni, ki latin nyelvre is lefordított Annaleseit 960 körül írta, és e munkában\*) össze-  
gyűjtött adatainak nagy részét eredeti perzsa forrásokból merít-  
tett, ugyanezen nemzethez tartozott, épen úgy mint az e tanul-  
mány első fejezetében jellemezett híres Al-Tabari is, ki mint  
már neve is mutatja, tabarisztáni ember volt. Az arab törté-  
netírás atyja nemkülönben arab származású ifjabb kortársa  
(megh. 957-ben) Masz'údi, ki gyakran hivatkozik perzsa  
forrásaira, a perzsa történelmi műveltség hatása alatt állott.

Perzsa hatást kell feltételeznünk, — hogy e fejlettebb kor-  
ból ismét a kezdetekre térjünk vissza — a történeti ismerete-  
két terjesztő délarab tudósoknál is. Mu'avijáról, az első omaj-  
jád khalifáról tudjuk, hogy Délarábiából egy 'Abid b. Sarija  
nevű történetelbeszélőt hitt meg udvarához, ki a régi törté-  
netekről külön könyvet is írt, mely Masz'údi korában még  
nagy divatnak örvendett és sűrűen került ki a másolók műhe-  
lyeiből. De tudnunk kell, hogy a déli Arábia, a régi sábiaiak  
országa, erős perzsa befolyás alatt állott, melynek a művelő-  
dés irányára, mindenesetre pedig a tudományos viszonyok  
alakulására szükségképen előkelő hatása volt. A Délarábiában  
megfogamzott historiographiai hajlandóságban minden esetre  
nagy részt tulajdoníthatunk e perzsa befolyásnak, mely itt  
korábban fakasztotta a história-írás első kezdeteit, mint Ará-  
bia egyéb területein.

A Délarábiában megtelepedett perzsa elem nagy része  
bele is olvadt az arab nemzetbe; utódait sok ideig idegen  
származásuk szerint meg is különböztették a tősgyökeres ara-  
boktól. *Abná* (gyermek, azaz a perzsák gyermekei), e né-  
ven szokták az arab genealogusok a déli arabság e rétegét  
jelölni. E perzsa-arab elemből Délarábiában számos arab tudós  
került ki, kiknek irodalmi munkássága az arab kultúrát gya-  
rapította. Közülök példának okáért egyet emelhetek ki Vahb b.  
Munabbih — e melléknévvel al-Abnávi (azaz az Abná-szár-  
mazású) — megh. 728—30 körül, kilenczven éves korában, —  
ki a régi történetekre vonatkozó hagyomány gyűjtésében és  
feldolgozásában nagyon előkelő helyet foglalt el.\*\*)

\*) *Hamzae Isfahanensis Annalium*, libri X. ed. I. M. E. Gott-  
waldt, 2 kötet. (Pétervár, Lipcse, 1844—48.)

\*\*) Ezt a Vahb-ot a későbbi kor valóságos csodatudós színében

Ugyancsak a perzsa műveltség befolyásának tudandó be a tulajdonképeni történetírás szépirodalmi hajtása, a történelmi regény, mely az arab irodalomban régi idők óta szorgalmas művelésben részesült.

Már mindjárt a történetírás kezdetén a magázi-irodalom vetette meg alapját a történelmi tények mondaszerű kifejtésének. S ez alapon indulva mindinkább fölszaporodtak a régi idők történeteiről szóló mesék\*), melyeknek felhasználása a történelmi kritika elé Al-Tabaritól a jelenkorig a legbonyolódottabb problémákat tűzi. Különösen a hódítások története képezte az ily mondaszerű feldolgozás tárgyát és nevezetes, hogy nemcsak az iszlám első hódításai, hanem még a Spanyolország elfoglalását kísérő harcok is a régi magázi-irodalom egy újabb hajtását teremtették meg.\*\*\*) Még tovább megy a tulajdonképeni történelmi regény. Az arab vagy muhammedán történet egy-egy előkelő személyisége vagy kimagasló eseménye körül a népies mondák gazdag korszorúja fűződik, mely idővel kisebb regényekké vagy bővebb keretelbeszélésekké növi ki magát. Az arab történet legkülönbözőbb korszakai,\*\*\*) elkezdve az iszlám előtti pogány kortól le egészen az egyiptomi mameluk-korszakig, szolgáltatattak hősöket az ily történelmi regényeknek. Már azon nagy szerep is, mely az elbeszélő munkákban a dívek és perik csudás közreműködésének és egyáltalán a csudás elemnek jut az események fejlődésében, a bonyodalmak előidézésében és megoldásában, arra mutat, hogy az arab irodalom ez ága perzsa befolyás alatt keletkezett. De reá mutat a regények egy jellemző formai mozzanata is: a versekkel átszótt prózai előadás. Az elbeszélés

---

tüntette föl. Azt regélték róla, hogy harmincz éven át nem feküdt le aludni; folyton tanult. Mondásai között a következőt említik: „Szívesebben látnám húzamban a Sátánt, mint egy pamlagot; mert ez utóbbi alvásra csábíthatna.” (Ali al-kári, *Sark el-Sifā* ed. Stambul, 1299, I. köt. 167. l.)

\*) Lásd erről, Kremer Alfréd: *Über die südarabische Sage*. (Lipscse, 1861) 51 és kk. lapjain.

\*\*) Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge* (3-ème édit. Leiden, 1881). I. köt. 21—40. lapjain.

\*\*\*) *Revue de l'histoire des Religions* 1894. (XXIX. kötet) 216. lap.

rendszerint prózában indul; a mit a hősökkel vagy a regényben szereplő egyéb személyekkel beszéltetnek, azt versben adják elő. A beszélők gyakran versben elismélik azt, a mit megelőzőleg prózában mondtak el velők. Ez irodalmi modor az arab révén a román népek lovagregényeibe is belejutott. Számos ófrancia fabliaux, úgymint a granadai polgárháborúkról szóló spanyol történet, mely Schack kimutatása szerint egyébként is az arab befolyás számos jelét mutatja fel,\*) versektől félbeszakított prózában vannak írva.\*\*\*) Maga az arab irodalom kétségkívül a perzsák elbeszélő stílusától tanulta el e modort; ide pedig, úgy látszik, az ind irodalomból került, a hol a prózai elbeszélésekben legrégibben divott. Ez irodalomból a perzsák nagyon sokat fordítottak a magok páhlevi nyelvére, mely, a mint már láthattuk, egyéb téren is, legelső közvetítője volt az ind irodalomnak az európaiba való átszivárgásának.

Így tehát megfoltunk volna arra a kérdésre: hogy az arab történetírás a keleti műveltségtörténet mily mozzanataiból fakadt.

Egy eddigelé teljesen figyelmen kívül maradt jelenségét láttuk a perzsa műveltség döntő befolyásának az úgynevezett arab műveltségre.

Mielőtt e jelenség további következményeire, melyek záró fejezetünk tartalmát képezik, áttérnénk, még egy megjegyzés számára kell az olvasó figyelmét igénybe vennem.

Azon mód, melyen a perzsa irodalom előzményei az arab történetírás fejlődésében nyilvánulnak, lényegileg különbözik azon osztályrésztől, mely a perzsa műveltségnek annak kifejtésében jut, a mit arab *tudományos* műveltségnek nevezünk. Más szóval a perzsaság hatása az arab történelmi irodalomra nem oly módon, nem oly mértékben, nem oly irányban nyilvánul, mint a philosophia és a vele összefüggő tudományok arab nyelvű megszólalásában.

Míg emezekben a perzsa irodalom csak csatorna, melyből a görög ösforrás élő vize az arab irodalom medrébe nyomul át, addig a történetírás terén a perzsa műveltség a közvet-

\*) *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien.* (Berlin, 1865) II. köt. 139. lap.

\*\*) Schack, *Mosaik* (Stuttgart, 1891). 273. lap.

len forrás, mely minden közvetítés nélkül termékenyíti az arab-ság talaját.

Különböző irodalomtörténeti processust látunk az egyik meg a másik oldalon.

A philosophiai és az exact tudományokhoz tartozó irodalmat a perzsák, illetőleg perzsa hatás alatt a syrusok, a görögből fordítják,\*) a perzsa, illetőleg syr fordítást meg arabra teszik át; a történelem terén nem idegen, máshonnan kölcsönzött kincset adnak át őrizés végett az arab irodalomnak, hanem a magok nemzeti gondolatát tanultatják el az arabokkal. Nem is fordítások létesülésében nyilvánul a perzsa hatás az arab történelemre, hanem egy eszme átkölcsönzésében, a történelmi érzék és érdek kifejtésében és kifejezésében, egy oly nyelven, melyen e hatás nyilvánulása előtt a multak emléke soha meg nem szólalt.

Míg a philosophia és exact tudományok terén a legrégibb arab irodalom csupa görög eredetiek fordítása, addig a történelem terén soha ily fordítást meg nem kíséreltek. Van arab Plátó, Aristoteles, Themistuis, Alexander Aphrodisias, Euclides, Dioscorides, Galenus, Ptolemæus, de nincsen arab Herodotos, Thukyides, Polybius stb.

Ez utóbbi jelenségre nézve fölötte jellemző különben a következő, bár nem az arab fordítási mozgalom kezdeteire, hanem jóval későbbi időre vonatkozó adat, melyet az orvostudományi irodalom arab történetírója, Ibn Dsoldsol, Dioscorides arab magyarázójának életrajza alkalmából közöl.

Történt, hogy 950 körül II. Romanus byzanczi császár Abderrahmán kordovai khalifának kedveskedni akarván, egyéb ajándékok mellett két könyvet is küldött neki; egy görögöt, Dioscorides *Materia medicá*-ját, és egy latint, Orosius (ez rejlik az arab írás Herosis-a mögött) könyvét, «mely a korszakok híreit és a régi királyok történeteit foglalja magában». Mint-hogy a Dioscorides addig használt arab fordítása, melyet Stephanus Basilius fia Bagdadban egy évszázaddal ezelőtt készített, fölötte hiányos volt — a növénynevek nem voltak mind arabra lefordítva, Stephanus gyakran meghagyta a görög szót, ha hamarjában nem tudta arab megfelelőjét adni — a khalifa ez alkalommal teljesebb fordítást óhajtott eszközöl-

\*) Lásd: *Renan, mint orientalista*, 36—39. lapokon.



tetni. De egész Kordovában abban az időben nem találkozott görögül tudó keresztyén ember, és csak úgy tudtak a munkához fogni, hogy a khalifa a byzanczi császártól kért egy görögül tudó szakembert, ki a Dioscorides teljes arab fordításában közreműködjék. Küldött is a császár egy Nicolas nevű barátot. Forrásunk már most körülményesen szól e fordítás létesítéséről és mindazokról, kik iránta érdeklődtek és benne közeműködtek. Hogy az Orosius fordításához is hozzáláttak volna, egy szóval sem említi, bár kiemeli, hogy latinul tudó ember nagy számmal volt Kordovában.\*) Az irodalomtörténet nem ismer arab Orosziust. A byzanczi császár ajándék kéziratát a khalifa nem fordíttatta arab nyelvre.

## VI.

Az arab történetírás első korszaka, melyet egyuttal ez irodalom fénykorának nevezhetünk, és melynek tetőpontját e két név jelzi: Al-Tabarî (l. fönt.) és Al-Ja'kûbî (800 körül) még homlokán viseli tagadhatatlan bélyegét azon hatásoknak, melyeknek e történetírás eredetét köszöni. Láttuk, hogy a perzsa történetírás középpontját az uralkodók története képezte, mindig azon főczéllal, hogy az életrajzi monographiákból a legitimitás és a *bághi* jellem domborodjék ki. Ez értelemben a szaszanida korszak történetírói működését a célzatosság jellemzi.

E tekintetben teljesen nyomdokaiba léptek azon perzsa műveltséggel telített arab történetírók, kik az irodalom e terén is a szaszanida kor műveltségénck voltak örökösei. Alig lehetne a tények irányzatos előadására nézve valamely nép irodalmából erősebb példát felmutatni, mint a minőt az arab irodalom nyújt azon korszakból, a midőn az abbászida dynastia igazította az állam ügyeit.

Minthogy a történetírásnak semmi előzménye nem volt az iszlám első századából, abból az időből, midőn az omajjáda dynastia foglalta el a muhammedán birodalom trónját, ez

---

\*) *Ibn Abi Uszejbi'a*, ed. A. Müller II. 47. lap. v. ö. *Wenrich* i. h. 217. lap.

irodalom már első kezdeteiben az abbászidák politikai kívánságainak szellemében indult meg.

E dynastia jogosultságának két sarktétele volt az omajjádákkal szemben.

Először: az abbászidák vallásos tekintetben avatott természetűe, az uralkodók bághi-féle jellege; ezzel kapcsolatban az a tanítás, hogy az őket megelőző uralkodók istentelenségök, zsarnokságuk, a birodalom szent érdekeinek elárulása miatt érdemtelenek voltak az uralkodásra, hogy nem is voltak a vallásos közügy vezetői, hanem világi, vallástalan, gonosz fejedelmek.

Másodszor: az abbászidák legitimitása. Ők, mint a próféta vérbeli örökösei, örökölték azt az isteni szikrát, mely szent őseiktől a prófétára szállt, és mely ebben a családban nemzedékről nemzedékre öröklődik. Az omajjádák, mint a prófétai család távoli oldalrokonai, e képességgel nem bírtak; uralkodásuk a legitimitás szempontjából bitorlás, jogfosztás volt. A cím, melylyel őket rendszerint illetik, a következő: al-dsabá-bira, a zsarnokok, bitorlók,\*) kik jogtalanul ragadták magokhoz a próféta örökségét és bűneik következtében vesztették el azt.

Mindkét tételre nézve az abbászidák hívei, és az amazokat is ellenző síták\*\*) teljesen egy értelműek voltak. Csak abban különböznek, hogy mindegyikök a próféta családjának más-más ágát (az egyik az Abbász-ét, a másik a Fátimá-ét) ruházta fel a törvényes trónöröklés, a legitimitás jogcímével. Olyanok körülbelül, mint az Orleans-ok és Bourbon-ok, szemben a közös ellenséggel, a Bonaparte családdal.

Az általok közösen elítélt és gyűlölt omajjádák bukása után támadt történetírásnak e két tétel érvényre emelése adja meg jellegét. Közös jellemvonását az iszlám első százada történetének irányzatos előadása, nem ritkán meghamisítása képezi. A régiség tényeit, az iszlám történetének legelső gyökereitől kezdve, oly szempontból adják elő, hogy az omajjádák megbuktatása és az ezután támadt politikai viszonyok szük-

\*) Ibn Rosteli, ed. de Goeje, 71. lap. 2. sor, 73. lap 16. sor.

\*\*) Al-Ja'kubi siita szempontból dolgozta föl a történetet: *Ibn Wádhuh qui dicitur al-Ja'kubi Historiae*, ed. M. Th. Houtsma. 2 kötet. (Leiden, 1883.)

ségessége és jogosultsága, az előzmények jogtalansága és törvénytelenisége az előadásból, a tények és viszonyok színezéséből mennél élesebben domborodjék ki. S jellemző tény, hogy e célzatosság érvényesítését hol kezdik e történetírók. Nem várják be a tulajdonképeni pártharczok bekövetkezésének idejét, hogy keleti módra a majdan győzedelmeskedőnek pártját fogják legelülről kezdve, és a *victrix causa*-nak tömjénezzenek, a bukott ügyre pedig az igazságtalanság bélyegét süssék s elhomályosítsák vagy legalább is kisebbítsék azon nagyszabású jellemeket és tehetségeket, melyek a keleti történet egy nagy tényekben gazdag évszázadának dicsőségét alkották.

A történeti előadás sokkal korábbi pontján rakják le alapjait azon irányzatos szemléletnek, mely a későbbi kor eseményeinek előadását át fogja hatni. Az omajjádák és abbászidák versengését mythos-szerű elbeszélésekben *præformálják*,\*) melyek a későbbi fejleményeknek mintegy kulcsául szolgálnak, és az omajjádák elleni ellenszenvet a legkorábbi időkbe terelik. Muhammed életrajzának előadását is telítik ily elemekkel; belészövik az abbászida pártirányzatot, és a mely pontján csak alkalmat találnak rá, arra használják, hogy az ommajádák őseit gyűlöletes színben tüntessék föl. Midőn a legderékasabb omajjáda khalifának, Abdalmaliknak, nagyatyja, Hakam, születik, az újszülött csecsemőt a prófétának bemutatják: «Hordd el magad átkozott, átkozottnak fia», e nem épen nyájas megszólítással utasíttatják vissza a prófétával a hódoló omajjádákat. S a kit már születésekor a legszentebb szájjal «átkozott»-nak bélyegeztetnek meg, a majdani khalifa, Abdalmalik, atyja. Így már az iszlám történetének kezdő pontján minden alkalom adtán, az omajjád uralkodók eleit, férfiakat és nőket, mint a képzelhető legmegvetendőbb embereket mutatják be, hogy a közönséget a történelmi szemléletök elsajátítására kellő módon előkészítsék. A *dynastia* egyik ősanyja, Al-Zarká-ról, azt beszélik, hogy Mekkában hírhedt nyilvános nőszemély volt,\*\*) az első khalifának,

\*) F. Wüstenfeld, *Über Iläschim und Abd-el-Muttalib und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den Abbasiden und Omajjaden.* (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft. VII. köt. 1853. 28—36. lapjain.)

\*\*) *Elfachri, Geschichte der islamischen Reiche*, ed. Ahlwardt, 144. lap.

Mu'avijának, anyja, Hind, egy vérengző zsarnok asszony, ki Muhammed első híveivel a legkegyetlenebb módon bánik, és kinek embertelen tetteit az Ohod melletti ütközet történetébe szövik. Az omajjádák származású Othmán khalifát egy tehetetlen, gyáva aggastyánnak rajzolják, ki már fiatal korában azzal bizonyította szellemi gyengeségét, hogy a harczteret lehetőleg kerülte és nem igen kívánczolt oda, a hol minden igazi arab ember legjobban érzi magát, a csata hevébe. Hát még Ali családjának kiszorítása után az azon családból származó örökös khalifák! Jezid, kinek nevét e hivatalos történetírás nyomán az igazhitűek még ma is csak rettegéssel és undorral veszik szájokra, mert az ő rövid uralkodása alatt esett meg a kerbetai vérengzés, s a későbbi khalifák híres hadvezérei és helytartói, kik nagy államférfiúi tehetségekkel azt az óriási birodalmat alapították meg, melynek gyors szétmállása abbászida utódaik gyenge politikájának volt a műve! A mekkai lázadók megfenyítését a szent város ellen intézett merénylet képében adják elő, az állam ellen fellázadó nyugtalan elemek — az igaz nem épen kímélettel járó — megfékezését nem a politikai viszonyok szempontjából beszélik el, hanem úgy rajzolják, mint a vallás védőinek kiirtását, a bitorló zsarnokok által.

Különösen egy szempont az, melynek előtérbe tolása mutatkozik az abbászida történetírás kiemelkedő czéljául. Azzal a hittel kívánják a közönséget eltölteni, hogy az omajjádák dynastia semmi vallásos alappal nem bírt, sőt egyenesen az arab pogányság folytatásául tekintendő; ellenben az abbászidák az iszlám dűledező oszlopai megtámasztóiul jelennek meg a szintéren. Valamint a főntemlitett Hakamról azt beszélik, hogy Muhammedet sárral dobálta és a Mekkába diadallal bevonuló próféta háta mögött, minden mozdulatát kigúnyolta és arczkifejezéseinek gúnyos utánzása által nevetség tárgyává kívánta tenni, úgy a tőle származó khalifák történetét is olyképen mutatják be, mintha uralkodásuk alatt a győző iszlám ügye inkább üldözés, semmint pártolás tárgyát képezte volna; megjegyzendő, hogy azon khalifákról van szó, kiknek az iszlám legfényesebb mecseteit köszönte, a csak nem rég tűzvész által elpusztult omajjádák mecsetet Damaskusban és a Sziklakupoláját Jeruzsálemben. Ha a hasonkorú keresztény, görög és syr krónikákhoz fordulunk, e khalifák uralkodása idejéből valóságos vallásos fanatizmus tényeiről értesülünk.

Csak nem rég olvashattuk egy Rubens Duval által napfényre hozott syr történeti munkában, mily fanatizmussal járt el Abdalmalik uralkodása alatt, a khalifa testvére, Mesopotámia helytartója, az iszlámra áttérni vonakodó keresztyének ellen. A legkegyetlenebb rendszabályokat érvényesítette ellenök; az örmények fölött a templomot, melybe gyülekeztek, felgyújtották, úgy hogy mindnyájan a tűzbe veszttek. \*) Hasonló értesülésben részesülünk Theophanes és még egyéb keresztyén krónikások munkáiból, melyek itt-ott jellemző vonásokat közölnek az omajjád uralkodókról. Bajosan egyeztetethetjük össze a belőlök tanult tényeket azon jellemrajzzal, melylyel az abbászida arab történetírás az omajjádák vallásos közönyösségét mintegy történelmi axiómát hiteti el olvasóival.

S így hálával tartozunk azon szerencsés véletlennek, hogy az arab adatok ellenőrzésére a byzanci és syr történetírók némi segítséggel szolgálnak. De segítségünkre szolgál e téren magának az arab irodalomnak egy másik ága is. A mi tudniillik a tulajdonképeni történelmi irodalomból kiszorult, helyét talált az irodalom egy másik csoportjában: a philologiai és irodalomtörténeti munkákban. Fenmaradtak azon kor költőinek divánjai, melyekben az omajjáda idő énekesei, Al-Farazdak, Dserir, Al-Achtal és mások, az uralkodók tényeit dicsőítik. E költemények, a tőlök elválaszthatatlan túlzások levonása után is, oly színben mutatják elő az uralkodók vallásos és uralkodói jellemét, mely semmiképen nem akar összeilleni azon jellemzésekkel, melyeket a két századdal később író historicusok műveiből következtetnénk le.

S a philologusok, kik e költeményeket magyarázták, s az irodalomtörténeti írók, kik azon helyzetekről szólnak, melyek között amazok keletkeztek, oly közvetlen vonásokat tartottak fenn a hamisítatlan hagyományból az uralkodók életéről, hogy az európai történetíró ily ellenőrző adatokkal kedvezően egészítheti ki azon hiányokat, melyek a historiai források egyoldalú és irányzatos adatai mellett kritikai szemlélete számára fenmaradnak.

Hogy e források nem estek áldozatul az abbászida korszak hivatalos céljainak, jó szerencséje az események és viszonyok objectiv ismeretére törekvő tudománynak. Hivatalos

---

\*) *Journal asiatique* 1893.

résről mindent elkövettek arra, hogy az emberek emlékezetéből elpusztuljanak az oly hagyományos elbeszélések, a melyek nyomán az omajjádá dynastia egyes tagjai esetleg kedvező világításban jelenhettek volna meg az utókor tudata előtt. Így például hiteles forrásból tudjuk, hogy Al-Ma'mún khalifa, Hárún al-rasid fia, nyilvános kikiáltót küldött ki azon feladattal, hogy Bagdad utczáin a nép között hirdesse a fejedelem azon akaratát, hogy Mu'avijáról senki se merjen dicsérendő dolgot beszélni; az ez akaratnak ellenszegülőket fejedelmi ótalma megvonásával fenyegette. Még az énekesektől is rossz néven veszik, ha az előző kor khalifáit dicsőítő költeményeket dalolnak; előfordult, hogy ily énekeket Hárún al-rasid khalifa haragjának elkerülése végett, változtatott szöveggel kellett énekelni; különben az énekes még bajba is keveredhetett volna.\*) Másrészt a khalifák edictumaikban a nép számára az omajjádák bűnlajstromát sorolták fel.\*\*)

## VII.

Ily szellem környezte az arab történetírás bölcsőjét, a pártszempontoktól sugalt irányzatosság szelleme. De azért mégis igazságtalanok volnánk, ha azt állitanánk, hogy már most az ily célzattal dolgozó történetírás mindenestül megbízhatatlan és csak a legnagyobb óvatossággal használható kútforrásul saját kutatásainkban.

E feltevés nem felel meg a tényeknek. Nem találná el igaz jellemét ez irodalomnak, ki azt állítaná, hogy sohasem *ad narrandum*, hanem mindig csak *ad probandum* törekszik a történetírás. A mily részreahajlók is az abbászida kor arab történetírói oly pontokon, a melyek az uralkodók és dynastiák méltóságát érintik, ép oly lelkiismeretesek a részletes tények felsorolásában és előadásában.

Ez irodalom első korszakában még a legszélsőbb pontossággal hivatkoznak a kútforrásokra; e kútforrások leginkább élő emberek, kiknek a tárgyalt tényről való tudása a közvetítő közlők lánczolatán át egy vagy több szemtanúig nyúl vissza.

\*) *Kitáb al-agáni* IV. 161. lap.

\*\*) *Muhammed. Studien.* II. köt. 46—47. l.

A történeti közleménynek épen úgy megvan a hagyomány-láncolata (isznád), mint a vallásos hagyománynak (hadith).\*) Így aztán megesik, hogy a mint azt például még Al-Tabarinál láthatjuk, egy s ugyanazon eseményt a szerint a mint róla való tudás több szemtanúra nyúl vissza, több versióban közlik. Ezzel a mi kritikánknak oly anyagot juttattak keze ügyébe, mely az iszlám történetének positiv felépítésére minden tekintetben alkalmas.

S minthogy a személyes források névszerint vannak fel- emlitve, még arra is kiterjeszthetjük figyelmünket, hogy ha egymással ellenmondó tudósítások forognak fenn, az egyes közlöket nem pártszempontok tették-e elfogulttá a tények fel- fogásában és előadásában.

Azon beható vizsgálat, melynek az utolsó két-három évtizedben a khalifátus történeti forrásait alávetették, tény- leg azt bizonyította, hogy európai tudományunk, az épen fősorolt kritikai szempontok alkalmazása útján, Ázsia története azon hetedfél évszázadának, mely Muhammed fellépése és a khalifátus pusztulása között lefolyt, tiszta és objectiv felfogá- sára tudott emelkedni.

Az utóbb említett esemény, a khalifátus pusztulása, nem- csak a muhammedán államiság történetében, hanem a törté- netírásban is nevezetes fordulópontot jelöl.

Hulágu, mongol khán, 1258-ban véget vet az abbászida khalifaságnak. Ez intézmény egyiptomi folytatása csak halvány árnyéka az egy fél évezreddel ezelőtt a szaszanidák örökségébe lépett khalifaságnak. Az emberek lassan-lassan hozzászoktak a szultánok uralkodásához és nem igen kutatták theocratikus jogosultságát. A történetírásban most már csak régiség számba megy azon százados pártharcz, mely az omajjádák bukását vonta maga után. Actualis érdekekkel, mely a történetírás irányát igazíthatta volna, egyáltalán nem bírt már. Inkább a tudákosságot izgatta, semmint a személyes részrehajlást.\*\*)

A történetírás célzatosságára már most nem szolgált

---

\*) Lásd: *Az iszlám*, 110 és kk. lapokon.

\*\*) *Al-Makrizi a XIV. században foglalja össze e kérdés adatait: Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banu Umayya und Banu Haschim; eine Abhandlung von . . . Makrizi, ed. Gerh. Vos. (Leiden, 1888).*

alkalmúl egy tényleg uralkodó dynastia, melynek érdekeit szolgálná a történetíró.

Midőn a mongol erőszak az abbaszidákat elűzi a próféta trónjáról, egy buzgó siita-párti író akad még, ki az iszlám ügyeinek szerencsétlen fordulatát épen csak az abbászidáknak rója fel bűnül, és ép úgy bánik el a bukott dynastiával, mint ennek történetírói eddigelé az omajjádákkal bántak volt el. Az *Al-Fakhrí* című történelmi munka, melyet Ibn al-Tiktiká 1302 körül írt, a legutolsó irányzatos munka ez irodalomban. Az abbászidák szerencsétlenségét azon jogfosztásból magyarázza, melyet az Ali és Fátima családján elkövettek.\*). Hulagu az ő felfogása szerint az Isten ostroma, valamint Nabukodonozor volt a Jesájás és Jeremiás szemében.

Az ezután következő történelmi compilációk már teljesen figyelmen kívül hagyják e szempontokat. Pusztán tényeket jegyeznek fel, a melyeket az elődjök körülményes előadásából kivonnak. Nem törődnek az isznuókkal, nem az egy tönnyre vonatkozó ellenmondó versiókkal. Könnyű nekik ezeket kiegyeztetni egy közös formulát találni, mely az ellenmondásokat kiegyenlíti. A legjobb esetben nem is adják magokat ily kiegyeztetésre; hanem a különféle tudósítások közül tetszés szerint egyet kiválasztanak és azt illesztik bele rendszerökbe. E compiláló tevékenységet már Ibn al-Athír (megh. 1232-ben) kezdte meg krónikájával,\*\*) melyben a történetet Al-Tabarí, és a hol ennek műve megszakad, egyéb források alapján egészen a saját koráig viszi le. Csak a legújabb időben nyertünk egy fiatal német orientálistától, Brockelmann Károlytól, egy alapos tanulmányt, mely e compilációnak a forrásaihoz való viszonyát felderíti.\*\*\*)

\*) Elfachri: *Geschichte der islamischen Reiche vom Anfang bis zum Ende des Chalifates*. Arabisch herausgegeben von W. Ahlwardt. (Gotha, 1860); újabb kiadás H. Derenbourg-tól: *Histoire du Khalifat et du vizirat depuis leurs origines jusqu'à la chute du Khalifat Abbaside de Bagdadh avec des prologomènes sur les principes du gouvernement par Ibn'-al-Tiktaka*. (Páris, 1895.)

\*\*) *Chronicon quod Perfectissimum (el-Kamil) inscribitur*. Edidit C. J. Tornberg, 14 köt. Leiden, 1851—1876. Vannak keleti kiadásai is.

\*\*\*) *Das Verhältniss von Ibn al-Athir's Kámil fi-l-ta'rikh zu Tabaris etc.* Strassburg, 1890. (doctori dissertatio).



Az Ibn al Arthir compilációjánál még kevesebb önállóságot mutat azon nagy történelmi munka, melylyel Európában legkorábban ismerkedtünk meg és mely a XVIII. században, midőn nyugoti tudományunk legelőször kezdett ügyet vetni a keleti történetekre, ezek számára kizárólagos kútforrásul szolgált. Értem az épen egy századdal Ibn al-Athir után író, hamáti szultán Abú-l-fida Iszmáil (megh. 1331) nagy történelmi munkáját, melyet a múlt század vége felé a klasszika és a keleti philológiában egyaránt nagy Reiske adott ki arabúl és latinúl. \*) A keleti történetírásra nézve már az is nagy haladásnak volt nevezhető, hogy századunk közepe felé a forrásainak használatában mindenesetre pontosabb Ibn al-Athirrel ismerkedtünk meg.

Könnyen érthető mindezekből, mily haladását jelzi keleti történetismeretünknek, hogy most, mióta Al-Tabari nagy munkája eredetiben vált hozzáférhetővé egész terjedelmében, a tőle földolgozott közvetlen forrásokhoz fordulhatunk, míg azelőtt leginkább Abu-l-fida és Ibn al-Athir voltak a khulifátus történetében a legelőkelőbb útmutatók.

Csak azóta, hogy a Tabari munkáját használhatjuk, szólhatunk tulajdonképen a forrásokon alapuló keleti történelemről.

Még csak azon feladat van hátra, hogy a keleti történet e megbecsülhetetlen tárházát a nem-orientalista történetírók is megbízható fordításban használhassák.

---

\*) *Abulfédae Annales Muslimici* arab. et lrt. opera et studiis Jo. Jac. Reiske, 5 köt. (Kopenhága, 1789—94); hozzá: *Abulfédae Historia anteislamica*, arab. et lat. ed. H. O. Fleischer, (Lips. 1831.)

### Az arab nyelvjárások legújabb irodalma.

Az élő arab nyelv különféle dialektusait csakis a legújabb időben kezdték a mai nyelvtudomány methodusának megfelelő módon feldolgozni. Csupa empirikus leírások és gyakorlati czéloknak szolgáló kézikönyvek régóta vannak. De a mint pontosabb megfigyelés után kiderült, e kísérletekben még a nyelvjárások hangviszonyai sincsenek elég élesen feltüntetve. Még arról egyáltalán nem volt szó, hogy az egyes nyelvjárásokon belől előtűnő árnyalatokat megfigyelték volna.

Valamely vulgáris arab dialektusról tudományos módszeren alapuló nyelvtant legelőször 1880-ban *Spitta Vilmos*\*) dolgozott, a kairói alkirályi könyvtár korán elhunyt igazgatója. Előtte csak szórványosan mutatkozott itt-ott valamely kisebb körre terjedő tudományos kísérlet, mint

---

\*) *Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten* (Lipce 1880, XXI.+519. lap). V. ö. ismertetésemet Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXV. köt. (1881) 514—529. lapjain.

pl. a *Walliné*, ki a tőle gyűjtött 'beduin-költemények ismertetése alkal- mával az arab hangtan alapját vetette meg<sup>1)</sup> és *Wetzsteiné* a szíriai sivatagban tanyázó beduinok nyelvjárásáról.<sup>2)</sup> Spitta uttörése után az ő általa megmutatott módszer szerint fogtak valamennyi arab nyelvjárás feldolgozásához.<sup>3)</sup> E törekvések már most egy egész irodalmat teremtet- tek, melynek pusztá bibliographiai felsorolása is [tulságosan sok tért igényelne. Csak azt az egyet akarom megemlíteni, hogy most, a mint ezt *Vollers*-nek, Spitta hivatalos utódjának kitűnő munkája<sup>4)</sup> legjobban mutatja, az új irány hatása alatt, még a pusztán gyakorlati célra ren- delt nyelvkönyvek is tudományos alapvetésre épülnek.

Az arab nyelvjárások között régibb időben egyről sem termett annyi nyelvtan, szókönyv és a gyakorlati elsajátításra szolgáló segéd- könyv, mint az Afrika északi részén élő arab nyelvjárásról, az úgynevezett *maghrebi*, azaz nyugati dialektusról. Ennek feldolgozásában már a XVI. század elejétől kezdve<sup>5)</sup> legelőször a spanyolok működtek, kapcsolatban azon ténnyel, hogy e dialektus egy fél évezreden át élő nyelve volt Spanyolország lakosságának. A Spanyolországban uralkodó mókrok e nyelven beszéltek. Az arabul beszélő mohammedánok között eszközöndő hittérítés elősegítése volt e legrégibb nyelvkönyvek közvetlen célja. Sűrűbben azonban évszázadunk harminczas évei óta jelentkeztek a maghrebi dialektus feldolgozásai, még pedig a *francia* irodalomban.

Könnyen sejthető annak oka, hogy miért részesült éppen az észak- afrikai arab nyelvjárás ily kiváltságos gondozásban, és miért éppen *fran- czia* részről. Algeria meghódítása által ugyanis az ottani arab nyelvjárás gyakorlati ismerete életbevágó szükségévé vált ezer meg ezer francia embernek, kik Algeriában mint állami hivatalnokok működnek, vagy mint gyarmatosok ott megtelepedtek, vagy akár csak mint utazók az ország nyelvének ismeretére szorultak. Franciaország politikai érdeke, vagy akár — a mint mondani szokás — kultúrmissziója Afrika északi

<sup>1)</sup> Számos czikkben, melyek a *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesell- schaft* V. VI. IX. és XII. kötetiben jelentek meg, különösen *Über die Laute des Arabischen und ihre Bezeichnung* IX. köt. (1855) 1—69. l. XII. köt. (1858.) 599—675.

<sup>2)</sup> *Sprachliches aus den Zeltlagern des syrischen Wüste* (U. o. XXII. köt. (1868) 69—198. l.

<sup>3)</sup> *Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangssprache mit Übungen und einem Glossar* (Kairo, 1890).

<sup>4)</sup> *Arte para legeramente saber la lingua araviga. Vocabulista aravigo in letra castellana* (Granada, 1505.). E ritka könyvből (szerzője Pedro d'Al- cala) újabb kiadást *de Lagarde* eszközölt.

és nyugati partvidékén, a bennszülöttek nyelvének ismerete nélkül nem volna teljesíthető.

A mit a francziák e téren dolgoztak, pusztán csak gyakorlati, mindennapi szempontból történt. A nyelvtudomány igényeit nem igen vették figyelembe, úgy, hogy *Stumme*, az alább említendő munkák egyikének szerzője, teljes joggal panaszkodik el bevezetésében: «Es ist und bleibt doch sonderbar, dass man in Frankreich für wirklich wissenschaftliche Durchforschung der arabischen Dialekte des Maghreb so wenig Interesse bezeugt».

A francziák gyakorlati szó- és nyelvkönyveit, «guide de conversation»-jait e századunk elején egy férfi munkássága előzte meg, a kinek helye a nyelvészet ez ágának művelésében, bennünket annál is inkább érdekkel, minthogy magyar származású emberről van szó.

Értem *Dombay Ferenczet* (szül. Bécsben 1758., megh. 1810.), kit bátran lehet az északafrikai nyelvjárás ismertetésének uttörőjéül tisztelni: Huzamos ideig tartózkodott Északafrikában; a II. Józseftől Marokkóba küldött követségnek tagja volt. Irodalmi munkássága a mohamedánuság e része történelmének és művelődésének ismertetése körül csoportosul. 1800-ban jelent meg «*Grammatica linguae mauro-arabicae juxta vernaculi idiomatis usum*» című munkája, melyet sok ideig, míg csak a francia könyvek ki nem szorították, a maghrebi nyelvjárás *standard work*-jának tekintettek. \*)

Dombay munkáinak érdemét le nem szállítja azon tény, hogy most, megjelenésük után ide s tova egy századdal, már teljesen elavultak. A maga idejében nem végzett felesleges munkát, mindenestre komolyan előbbrevitte az arab nyelvjárások ismeretét, és — a mi érdemének méltóságára külön kiemelhető — szótári tekintetben számos becses adatot őrzött meg (különösen a marokkói beszédre nézve), a melyeket Dozy az arab szótárak mellé szerkesztett pótlásaiban (*Suppléments aux dictionnaires arabes* 1881.) felhasználhatott.

E nyelvjárás körül is az újabb nyelvtudomány szellemében a tudományos munka csak Spitta' uttörése után indult meg. E célra mindenek előtt két tényt kellett figyelembe venni. *Először* azt, hogy a maghrebi dialektus, bár a többi élő arab nyelvjárással szemben azon sajátosságainál fogva, melyekkel tőlük különbözik, egységet alkot, másrészt meg azon nagy területen, melyen beszélik, tetemes különféleséget mutat fel. A tudományos vizsgálódásnak nemcsak amaz egyezésekre, hanem főképpen még a nyelvjárás *differentiálódására* is ügyet kell vetnie. *Másod-*

\*) L. Ny. Közl. 12: 440—2. *Egyptisches Philologisches Közöny* 4: 113. és kk. 11.

szor e nyelvjárások tudományos megfigyelésére nézve nagy fontossággal bírnak Északafrika arabságának nyelvtörténeti előzményei.

A mohammedán hódítás, illetőleg térítés<sup>1)</sup> e területén azon nyelvek mellé telepedett meg az arab nyelv, a melyeket egy nagy tömegnek tekintve, *berber* nyelveknek szoktuk nevezni. Nem szenvedhet kétséget, hogy az autochthon lakosság anyanyelvei e reájok terülő arab nyelv dialektikus alakulására lényeges befolyással voltak és vannak, éppúgy a mint régóta ki van mutatva, hogy viszont az arab nyelv mily nagy befolyást gyakorolt e területeken a berber dialektusokra. A maghrebi arab nyelvjárások tudományos vizsgálatában tehát a megfigyelés egyik kiváló pontját e kölcsönhatás tényeinek kifürkészése és nyomainak kimutatása kell hogy képezze.

Ezen szempontokból kezdik most Németországban az északafrikai dialektusok tanulmányozását. Socin lipcsei tanár buzdítására, egyik tanítványa, Stumme, hosszabb időt töltött Északafrika különböző vidékein és részint a helyszínen, részint pedig Európában megforduló északafrikaiak szájából gyűjtött anyagok alapján most e két tudóstól több munkával rendelkezünk, melyek a maghrebi dialektus különféle árnyalatait legelőször mutatják be a mai nyelvtudománynak teljesen megfelelő szempontokból.

A jelenkor semitistái között az ilyen tudományos munka vezetésére alig volna valaki jobban előkészítve mint éppen Socin Albert, ki már a hetvenes évek óta arabok, szírek, és a nem-sémi népek közül a kurdok között tenger sok népies nyelvyanyagot gyűjtött össze és dolgozott fel.<sup>2)</sup> Ő előtte az élő közlés alapján gyűjtött anyag transscriptiójában, a finomabb dialektikus hangsajátságok megfigyelésében és hű visszatükrözésében meglehetősen pongyolaság járta. E dolgokra nézve a szigorúbb módszert különösen Socinnak köszönjük és az északafrikai dialektologia pontos ismeretére nézve nagyon megnyugtató körülmény, hogy az anyaggyűjtés és feldolgozás az ő iskolájából indult ki.

Csak nagy általánosságban óhajtom e helyen Socin és Stumme e körbe tartozó nagyobb dolgozatait jelezni azok számára, kik tartalmuk iránt érdeklődni találnának. Stumme tunisi tartózkodása alatt egy nagy csomó költeményt és mesét szerzett össze,<sup>3)</sup> melyeket mestere módszer-

<sup>1)</sup> Lásd Budapesti Szemle 80: 48. l.

<sup>2)</sup> Az arab nyelvjárások köréből ide tartoznak: *Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin*. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 36. köt. (1882.) 1—53, 238—277. II. 37. kötet (1883.) 188—222. Ugyanazon dialektusra vonatkozik: *Arabische Sprichwörter und Redensarten* (Tübingen, 1878.).

<sup>3)</sup> *Tunisische Märchen und Gedichte* (szöveg és fordítás) 2 kötet. Lipcse, 1893.

nek megfelelő transscriptióban ismertetett, és melyeknek átírása a maghrebi dialektus tunisi ágának sajátosságait híven mutatja be. Különösen még egy irányban úttörő kísérlettel ér fel Stumme bevezetése e könyvhöz. A közölt költemények versmértéki viszonyaiba alaposan belemélyed és egy új rendszer alapján, melyet ezontul mindonkinek tekintetbe kell vennie, a ki arab népdalokkal foglalkozik, kimutatja, hogy e népköltészetben, melynek ritmusát eddigelé szorosan metrikus schémába nem bírták foglalni valósággal quantitáló versmérték jut érvényre. Ennek schémáit és különösen a régi arab versmértékhez való viszonyát legelőször Stumme mutatta ki.

Minden egyes arab dialektuson belül lényeges különbség mutatkozik a városlakó népség és a sivatagot lakó beduinok nyelvhasználatában. E jelenséget eddigelé legélesebben a szír-arab nyelvjárásra nézve figyelték meg, még pedig első sorban *Wetzstein* (a fent 91. l. 2. jegyz.) említett dolgozatában; azóta *Landberg* gróf, ki a szíriai nyelvjárásra terjedő munkájának sajtó alatt levő második kötetében a szír beduinok nyelvjárását tárgyalja.<sup>1)</sup> A maghrebi dialektus körében ugyanezen tüenmény mutatkozik, a miről könnyen meg lehet győződni, ha Stumme tunisi gyűjtéseit, melyek a városlakosság nyelvét tükrözik, egy másik munkájával hasonlítjuk össze, melynek közleményei a Tunis és Tripolis határán tannyázó beduinok költészeti világába avatnak be. Azon kiváló fontosságon kívül, melylyel e munka<sup>2)</sup> a nyelvészre nézve bír, nem utolsó helyen említhető azon nagy érdek, melyet a népies költészetet tanulmányozók körében van hivatva kelteni. E szempontból nem csak tárgya tekintetében bír e gyűjtemény nagy fontossággal, hanem azon kapcsolatnál fogva is, melyet a modern beduin költészet és az iszlám előtti pogány arab poesis között felmutat. A szerző nagy lelkiismeretességre valló tudós bevezetésében minde mozzanatokról szót ad és néhány elmemozdító észrevételével e költészet mélyebb megfigyelésére serkent, sőt a maga körén kívül is világosságot vet azokra a gyűjteményekre, melyek a mai arab beduinok költészete ismeretetésében az ő közléseit megelőzték, nevezetesen régibb időből a *Wallin* gyűjteményeire (l. 91. lap 1. jegyzet), melyek a tulajdonképeni Arábiára<sup>3)</sup> és újabb időből a Sachau-éira, melyek a mesopotámiai beduinságra

<sup>1)</sup> *Proverbes et dictons du peuple arabe. Matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires* par C. Landberg I. kötet. Leiden, 1883.

<sup>2)</sup> *Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder*. Leipzig, 1894.; francia kiadásban is megjelent.

<sup>3)</sup> *Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge, in der Wüste gesammelt* (Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft V. köt. — 1851. 1—23. lapjain; VI. köt. 1852. 190—218. 369—378. lapjain).

terjednek.<sup>1)</sup> Stumme é gyűjteményén is beigazolja azon rendszert, melyet előbbi munkájában a népies költészet versmértéktani sajátságaira nézve felállított. Egy függelékben «Glossar» czimén foglalja össze mindazon szótári tanulságokat, melyeket a két munkájában előadott szövegek felmutatnak. Számos oly szóval és szójelentéssel találkozunk itt, melyek semmi egyéb arab nyelvjárásban nem fordulnak elő; nagyban érvényesül a szókincsben a berber nyelvek hatása, mely az északafrikai arabságot minden ponton a legérezhetőbb módon érinti.

A maghrebi dialektus legnyugatibb ágával, a *marokkói*val foglalkozik Socin két munkája. A «marokkói» elnevezés persze nagyon általános meghatározása e nyelvjárásnak. Ezt könnyen belátjuk, ha egy pillantást vetünk Marokko birodalom mappájára. E birodalom 672282 négyzetkilométerre terjed, arab lakossága különféle nyelvű berber kabilok közé van vegyülve. Jó volt tehát e nagy területnek egy speciális részletére korlátozni a kutatást. A Socin-tól (részben Stumme közreműködésével) kiadott és lefordított szövegek<sup>2)</sup>, leginkább népmesék, gyermekversikék, találós mesék, a marokkói arabság legdélibb kerületéből, a Wüld Szúsz-t környező népesség köréből vannak véve. Itt az arabság a *Silhuberberek* nyelvének hatását éri. A közölt szövegek nyelvi becükön kívülviváló folklorisztikus anyaggal érnek fel. Érdekes látni, hogy a népmesék tárgyai e délmorokkói népköltészetben mily nagy mértékben azonosak a Grimm-féle népmesékkal. Az összehasonlító mondanutató művelői is nagy köszönettel tartoznak Socin-nak, hogy a szövegeket pontos német fordítással kísérte, mely az arabul nem értőket képessé teszi arra, hogy a távol országokból szedett anyagot az általános tudomány hasznára fordíthassák.

A német birodalom gyarmati érdekei is nagy lendületet adnak most a népies nyelvjárásokat ismertető irodalomnak. A legapróbb afrikai dialektusoknak, melyekkel a német gyarmatosító mozgalom érintkezésbe kerül, megírják nyelvtanát és szerkesztenek róla szótárt. *Seidel*, a Deutsche Kolonialgesellschaft titkára, vagy hat, eddig feldolgozatlan délnyugati afrikai nyelvről irta meg gyakorlati nyelvtanát. A mire a múlt századokban a hittérítés szolgálat indítól, arra most az emberek anyagi érdekeik előmozdítása szempontjából szánják magukat. Az arab nyelvjárások is belevágnak a német gyarmatosító mozgalom körébe. Zanzibár-

<sup>1)</sup> *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien* (a berlini akadémiá értesítőjében) Berlin, 1889.

<sup>2)</sup> *Zum arabischen Dialekt von Marokko* (Leipzig, 1893.). *Der arabische Dialekt der Howira des Wüld Süs in Marokko* (Leipzig, 1894.). Mindkét munka a szúsz tudós társaság értékezőségi során jelent meg.

ban és az átellenben levő partvidéken arabul beszélnek. Mindenki tudja, hogy mennyi politikai érdek kapcsolja a német birodalmat a keleti Afrika részéhez. A gyakorlati érdekeket nagyon ügyesen kötik össze a tudományos haszonnal. Ennek köszönjük, hogy most ezen arab dialektusról is fontos nyelvtudományi tanulmányokkal rendelkezhetünk. A zanzibári arab nyelvjárást helyesebben 'ománi'-nak nevezhetjük. Omán-ból, Arabia délkeleti tartományából (fővárosa Maszkat) vándorolt be Zanzibár arab lakossága. Az ománi és zanzibári arab nyelvjárások most is teljesen egyeznek. Lényegesen elütnek a többi dialektustól, oly annyira, hogy az ománi arab csak nagy nehezen bírja megérteni az egyiptomi, a szír, vagy marokkói ember beszédét. E nyelvjárás főbb sajátosságait már 1880-ban ismertette Praetorius<sup>1)</sup>; a múlt évben Reinhardt, Keletafrika legjobb ismerőinek egyike, a berlini keleti szeminárium tankönyvei során (13. sz.) egy terjedelmes munkát adott ki e nyelvjárásról,<sup>2)</sup> miután ugyanazon sorozathoz Moritz már 1892-ben Zanzibár és Omán nyelvét, ennek írásbeli kifejezése szerint ismertette volt.<sup>3)</sup> — E tankönyvsorozat (*Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*. Speimann kiadásában) általános hozzáférhetőségét, fájdalom, azon rettenetes árak nehezítik meg, melyeket a könyvkereskedésen rajtuk szabnak (Reinhardt könyvéért 40 márkát kérnek).

GOLDZIH ER IG NÁCZ.

---

<sup>1)</sup> *Über den arabischen Dialekt von Zanzibar*. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 34: 217—231. lapjain.

<sup>2)</sup> *Ein arabischer Dialekt gesprochen in 'Oman und Zanzibar nach praktischen Gesichtspunkten für das Seminar für orient. Sprachen in Berlin*. (Berlin, 1894.).

<sup>3)</sup> *Sammlung arabischer Schriftstücke aus Zanzibar und Oman, mit einem Glossar herausgegeben*. Berlin, 1892.



## A MAHDI ORSZÁGÁBÓL.

### I.

A közel jövő politikai eseményei a művelt világ figyelmét előreláthatólag ismét Afrika azon része felé fogják irányozni, mely a nyolczvanas években a *mahdi* nevéhez kapcsolt nagy háborús mozgalomnak volt színtere.

Azt az óriási területet, melyet Muhammed Ali egyiptomi pasa és utódai az egyiptomi Szudán neve alatt a saját országukhoz hódítottak, és ezáltal a sötét barbárságból kiragadva, a műveltebb intézmények felé törekvő Egyiptom embersége-sebb viszonyainak részeseivé tettek, 1881 óta egy látszólag pusztán theokratikus alapon induló népmozgalom ismét elszakította a hódító hatalomtól. E nagy szudáni birodalom; mely az egyiptomi hódítás előtt apró önálló országokra oszlott, most egy újabb nagy egységgé alakult a mahdi, majd utódjának hatalma alatt, ki az óriási országtömeget a mai napig — legalább színleg — ugyanazon eszme révén egyesíti vaskeze alatt, a mely eszme a mahdi első híveit azon kalandos harczokra lelkesítette, melyek e nagy afrikai vallás-államot megteremtették.

Ez állam belső szervezetébe most sokkal alaposabban pillanthatunk, mint még egy évtizeddel ezelőtt tehettük, midőn a mahdistáknak az egyiptomi, majd az angol-egyiptomi hadsereg fölött kivívott sikereiről rémülettel értesült a művelt világ, midőn Hicks seregének megsemmisülése (1883 november) Kordofán tartomány urává tette a mahdit és Gordon hősie bukása (1885 január) után Khartumba vonulhattak be az «islám regenerátorának» vad seregei.

Legelőször Wingate, az angol-egyiptomi hadsereg egy magasrangú tisztje adott részletes értesítést a mahdi-birodalom belső szervezetéről. \*) Wingate tudomása ugyan hiteles, de nem mindig közvetlen tapasztaláson alapult és így sok tekintetben hiányos; inkább a történelmi kapcsolatokra, mint a tényleges viszonyokra nézve javította az addig uralkodott hamis nézeteket. A mahdi-birodalom kormányzatának, belső állapotainak részleteire nézve alapos információval csak azóta bírunk, hogy a mahdisták fogságában tartott két európai embernek sikerült szabadságát visszanyerni és évtizedes megfigyelésüket az érdeklődő közönségnek bemutatni. 1892-ben Ohrwalder Józseftől nyertünk egy igénytelen alakban bemutatkozó, de rendkívüli módon érdeket fesztítő, mind személyes mozzanatait, mind pedig tárgyi tanulságait tekintve jogos föltűnést keltő könyvet a mahdi-birodalom viszonyairól. \*\*) Ohrwalder, ki a Kordofán területén fekvő Delenben, mint missionárius működött a feketék között, e tartomány fővárosának, El-Obeidnek a mahdisták által történt elfoglalása után a győzők fogságába került, a melyben közel egy évtizedig a legkegyetlenebb sanyarúságban tengette életét. 1891 végén sikerült neki fanatikus gazdáit hatalma alól kiszabadulni. Élményeiről és tapasztalatairól egy könyvben adott számot, melyet még e téren irodalmi utódjának fényes munkája után is a mahdisták ismeretére nézve első forrásul fognak elismerni.

Öt évvel Ohrwalder atya fölszabadulása után ugyanis a mahdisták egy másik foglyának, az előbbi rabtársának, Slatin Rudolfnak csodálatos szökése keltett világszerte föltűnést. Slatin mint a Dárfúr tartomány kormányzója, e tartomány meghódolása után (1884) került a mahdi fogságába. Fölszabadulása után, (1895 márczius) az európai irodalmat egy angol és német nyelven kiadott könyvvel ajándékozta meg, mely az Ohrwalder munkáját sok tekintetben kiegészíti. Igen örövendetes, hogy e kiváló munkát Jankó János fordítása irodalmunknak is megszerezte. \*\*\*) Slatinak, ki mielőtt a Szúdán

\*) *Mahdism and the Egyptian Sudan.* (London, 1891.)

\*\*) *Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehn-jährige Gefangenschaft dortselbst.* Von Josef Ohrwalder, apostolischem Missionär. Innsbruck, 1892.

\*\*\*) *Tűzzel-vassal a Szúdánban. Küzelcseim a derrisellekkel; fogságom és szökésem. 1879—1895.* Írta Slatin Rudolf pasa; fordította

egyik tartománya kormányzójává nevezték ki, már 1879 óta. Gordon alatt szolgált a szúdáni hadseregben és közigazgatásban, nagy mértékben volt alkalma, az egyiptomi Szúdán állapotait tanulmányozni, az ottani kultur-viszonyokról beható tudomást szerezni, a mahdi-mozgalom előzményeivel megismerkedni, sőt e tartományok homályos történetéből és hagyományaiból is némi adatokat gyűjteni. Így például Afrika történetének kutatói nem csekély hálával tartoznak neki munkája azon fejezeteért, melyben «Dárfur történetét» tárja elénk (I. köt. 45 és kk. l.), vagy azon érdekes részletekért, melyeket ugyancsak az első kötet bevezetésében, a rabszolgakereskedők lázadásáról nyújt, leginkább pedig azon teljességgel új és ismeretlen adatokért, melyeket munkája a Szúdánt lakó néptörzsek ethnographiai alakulásáról, geographiai elterjedéséről, vándorlásairól, szokásairól és a vallásos mozgalomhoz való viszonyáról tartalmaz. Ez eleven közvetlenséggel előadott tudósítások a föld- és néprajzi tudomány gazdagításul szolgálnak.

Különösen a szúdáni mohammedánság jellemét is tanulságos világításba helyezik. E részben nem egy meglepő adattal találkozunk Slatin közlései során. Az iszlám a négerek között még inkább, mint elterjedése területének műveltebb rétegeiben, mindenféle formában sokat őrzött meg az illető népek pogánykori vallásos hagyományaiból. E hagyományokat egyrészt muhammedán értelemben átmódosította és így az iszlám számára megszerezte, abba beolvasztotta; másrészt azonban minden földolgozás és átmódosítás nélkül közvetlen eredetiségében föntartotta az iszlám rideg és, látszólag, alku és átmenetet nem ismerő monotheismusa mellett.

Az iszlámnak még legsajátosabb fészkeben is engednie kellett a nép ókori hagyományainak. Charles Doughty, az éjszaki Arábiának híres skót buvára Medina közvetlen közelében hamisítatlan maradékát fődözte föl a pogány cultusnak, mely az iszlám tizenhárom százados uralkodása után sem pusztult ki azon vidéken, a melyről azt hinnők, hogy a Muhammed vallása épen ott vetett véget a leggyökeresebben az arab pogányságnak. Az alsóbb néposztályok még mai napig is

El-'Ozza istennő neve alatt tisztelnek egy nagy bazalt követ és ha Allah segítségével kifogytak, e köistennél keresnek menedéket az élet nyomorúságai előtt.\*) Hogy az iszlámnak meghódolt feketeszínű emberiség között hasonló tüneményekkel találkozunk, nincs mit csodálnunk. A muhammedánság e része is megtalálta a formákat arra, hogy régi hagyományait a muhammedán monotheismus formáiba burkolja. Ohrwalder könyvében erre nézve egy fölötte tanulságos adattal találkozunk. A Szennár tartományban levő Gadir hegyen, ott, a hová az iszlám legújabb mahdija pályája kezdetén visszavonult, a bennszülött kavakhla néptörzs, melynek sátrai a hegy gerincein terülnek el «egy kösziklát nagy tiszteletben tart és azt hiszi, hogy Muhammed próféta e sziklán végezte egykor imáját. A próféta emléke által megszentelt e helyen telepedett le Muhammed Ahmed dervis (a későbbi mahdi), hogy ott várja be, a kormány mi tevő lesz ellene.»\*\*) Kétségtelen, hogy pogány idejökben a kavakhlák e kösziklának vallásos tiszteletet mutattak be; az iszlámra térve régi pogány szokásaikat oly alakban illesztették be az új vallás tanáiba, hogy ennek prófétájával hozták kapcsolatba: az isteni sziklából Muhammed imahelye lett; de a szikla vallásos jelentősége fönmaradt, sőt az iszlám fanatikus apostola épen e szent helyet nagy hatással használhatja föl arra, hogy rajongó pályafutásának egyik állomásául szolgáljon és hogy első tanítványait s híveit épen az ily helyen gyűjtse maga köré.

Természetes, hogy historiai kritikát a nép szelleme az átmódosítás és psychologiai földolgozás önkéntelen művelésében nem alkalmaz. Észak-Afrika telestele van oly emlékhelyekkel, a melyeken a berber törzsek régi hőseik és isteneik tetteit Alival, az iszlám hősével végeztetik, kinek lába e helyeket soha nem is taposhatta. Sziklahasadékokat, melyeket a rómaiak Herculessel hoztak kapcsolatba (calceus Heraclis), a muhammedánná vált lakosság Ali kardja művének mondja; mielőtt az iszlámot megismerték, a Hercules meg az Ali helyét bizonyáran a magok nemzeti hőse vagy istene foglalta el. A kavakhla sem törődik azzal, hogy biz Muhammed világéletében nem igen imádkozhatott Szennár országában. Azért

\*) Ch. Doughy: *Travels in Arabia deserta*. 2 köt. Cambridge 1888.

\*\*) Ohrwalder: *Aufstand und Reich des Mahdi* 6. lapján.

próféta, hogy a tér és idő akadályai őt ne háborítsák. Így tehát imádkozó helyét nehézség nélkül találhatta az ősök isteni szikláján és csak azt csodáljuk, hogy mint egyebütt ily helyen, lába nyomát nem mutatják annak, kikre e hely régi pogány hagyományai átszálltak.

A mit Szennárban a Gadir hegyén tapasztalunk, a pogány cultus muhammedán átdolgozásának nyújtja példáját.

Találkozunk azonban példával azon tüneményre nézve is, hogy mint a Doughtytól fölfedezett 'Ozza-bálványnál láttuk, a pogány cultus teljes közvetlenségében maradt fönn. E példát Slatinnek köszönjük. A Dárfúr tartománynak, melyet ő maga, mint ez egyiptomi kormányt képviselő fő-mudir kormányozott, viszonyairól szólva, a következő adattal lepi meg olvasóit:

«A bedejútok és a velök szomszédos korúnok vagy tibbuk Közép-Afrikának azon kivételes törzsei, melyek a keleti midobokat kivéve, mindenfelől mohamedánoktól körülvéve, elég csodálatosan még mindig megtartották ősi pogány szokásaikat.

«Ha a mohamedánok elmondadják velök a hitvallást, akkor főnökeik a «Lá ilahi ill alláh» kérésre (?) ugyan mindig rámondják, hogy «Mohamed rasul alláh», de ez azután a legtöbb, a mire képesek; mert imádkozni már nem tudnak, arról meg épen nincs szó, hogy a *Korán*ból idézni tudnának.

«Nagy hegligfák árnyában (*Balanites ægyptiaca*), a hol a földet homokkal hintik be, és nagy gonddal tisztán tartják, imádkoznak egy ismeretlen hatalomhoz, hogy segítse őket szándékaik elérésében és távoztassa tőlök a balszerencsét. Vannak bizonyos vallásos ünnepélyeik is, a mikor a hegyek tetejét megmászszák és mészszel feléire festett költirokon állati üldözötöt mutatnak be amaz ismeretlen hatalomnak.» \*)

A szöveghez mellékelt kép: «a hegligfa és az imádkozó bedeját» megjeleníti azt a vallásos bensőséget, mely az isteni fa előtt térdelő afrikai muhammedánt eltölti, midőn magányában a reá színleg erőszakolt iszlámot félre téve, azon természeti hatalmakhoz fűzi ájtatosságát, melyek pogány ősei vallásos tiszteletének tárgyát tették.

A vallásos életnek a régen mult viszonyok felé vonzóldó iránya a társadalmi szokásokban és törvényekben is határozott kifejezésre jut. Hiába nekik az iszlám törvénye az örökö-

\*) Slatin I. köt. 141. lap.

sődés módjáról. A hegligfa imádói ahhoz ragaszkodnak, a mit egyéb muhammedán (különösen pedig az indonesiai) népek az ősi viszonyokat fölforgató muhammedán vallástörvény ellenében az *ádat* (szokás) néven föntartottak. Nevezetes, hogy az iszlám e részben mennyi szabadságot enged mindenfelé a néki meghódolt népek egyéniségének, ősi hagyományainak és jogszokásainak; mennyire tűri, saját rovására, az öröklött jogi és társadalmi hagyományok fönmaradását. Észak-Afrika kabilái között a mai napig az iszlám törvényével homlok-egyenest ellenkező ádatok vannak érvényben a jogi élet leg-sarkalatosabb viszonyaiban. E jogi szokások évszázadokon át nemzedékről-nemzedékre, csupa szájhagyományként föntartották magokat, megírva sehol sem voltak, míg az e néptörzsek között kutató francia tudósok a nép szájáról kötetes gyűjteményekbe foglalták (Hanoteau és Letourneux *Les coutumes kabyles*. (Paris 1872—3.)

Hogy a Dárfur népei között is, abban az időben, midőn Slatin volt a kormányzó, az ádat mily erélyesen daczolt a muhammedán törvénnyel, a következő ádat mutatja: «Eredeti még örökösödési rendszerök is. A meghalt apa távolfekvő temetkezési helyéről fiai, adott jelre, örült futással rohannak az apai lakás felé. A ki először érkezik meg és a legelső dárdat az apai házba dobja, az a főörökös és nemcsak a nyájak legnagyobb részét veszi át, hanem még atyjának feleségeit is, kivéven a saját anyját. Szabadjában áll, hogy az asszonyokat magának tartsa meg, vagy pedig mérsékelt váltságdíjért szabadon bocsássa.»\*) Mindenki látja, hogy ez nem muhammedán szokás, hanem dárfuri ádat.

Nagyon érdekes néhány részlet, melyek az afrikai nő szerepét mutatják e törzsek harczias életében. Ohrwalder élénken rajzol képzeletünk elé egy jelenetet, mely a biblia ismerőjének bizonyára Mózes II. könyvének (XV. fej. 20. v.) azt az elbeszélését juttatja eszébe, melyben el vagyon mondvá, miképen ünneplik Mirjam és a többi asszonyok az izraeliták győzelmét az üldöző Pharaó fölött. Dávidot is, miután Goliáthot legyőzte, az asszonyok dala és zeneszava fogadja és kíséri diadalban (Sámuel I. könyve XVIII. fej. 6. v.) Itt a sötét Afrikában a Nuba-törzsnek a Bakkára ellen kivírt győzelme

---

\*) Slatin I. köt. 142. l.

után «fiatal Nuba-leányok kezökbe fogják a zsákmányul ejtett lovak kantárát és lassú léptekben a hegy felé vezetik, mialatt társnőik táncot lejtenek a győzők előtt és szép énekekkel magasztalják őket.»\*) Ellenben a dicstelenül hazatérőt az asszonyok gúnyos mondásai fogadják. Erre meg Slatinból meríthetünk egy példát. Még dárfuri kormányzósága idejében a hatáskörében levő maalia-arabok seikhjévé valami Ali valad Hagart nevezett ki. Ekkor már a Slatin tartományát lakó arabok közül sokan az egyiptomi iga lerázásáról tanakodtak. Valami Belel Nagur, a zizegat törzs seikhje állt élén az összeesküvésnek; gyűlést hitt egybe, hogy a lakosságot fölkelésre izgassa. Ali valad Hagar, mint a kormány tisztviselője közbelépett és a bujtogatót elfogatta. «Apósa és néhány híve kíséretében ő is elindult a találkozás helyére, hol az egybegyűlteket, kik közt a saját törzséből is voltak néhányan, szétoszlásra szólította föl. Midőn nem engedelmeskedtek, élénk szóvitára, majd pedig harcra került a dolog, melyben Ali és pártja a rövidebbet húzták. Otthonn, még hazaérkezésök előtt, az a hír terjedt el, hogy az ellenség őket megfélemlítette és futásra kényszerítette. Ali valad Hagar felesége férjét gúnydallal fogadta. «Férjem struczkakas, apám meg a strucjérece, (mindketten egyformán kelepczébe kerültek).»\*\*) E gúnydal Ali becsvágyát oly annyira izgatta, hogy minden jó tanácsot visszautasítva, ismét harcra rohant. «Soha sem fogok menekülni — úgymond — hogy életemet mentsem. Jobb nekem, ha elesem, mint hogy nevemet asszonyszájából gúnyolni halljam.» Ezzel neki indult az ellenségnek és addig harcolt, míg egy hajító dárda fején találta.»\*\*\*) Apósa is mellette esett el. Nejét pedig, ki gúnydalával férje és atyja halálát okozta, rabszolgaságra hurcolták.

Azonban nem ily adatok gyűjtése és közlése képezi célját s Slatin pasa munkájának. Csak szórványosan akadunk rájuk a két kötetben. A szerző katona ember. Legelső sorban azok a harcias események érdeklik, melyek következtében az egyiptomi Szúdán alig három év lefolyása alatt a mahdi birodalmává változott át. Bár Ohrwalder is elég lelki-

---

\*) Ohrwalder 19. l.

\*\*) Az eredeti arab gúnymondásból kiegészítve.

\*\*\*) Slatin I. köt. 191. lap.

ismeretesen, az előadás keresetlen vonzó erejét tekintve, Slatin mindenestre fölülmuló módon beszélt el nekünk a mahdi és utóda hadjáratainak, hódításaik fokozatos terjedésének és haladó megerősödésének történetét, mégis csak Slatin munkája avatja be az európai közönséget legelőször teljes alapossággal Afrika modern története e fejezetének minden apró részletébe. Teheti pedig ezt Slatin a szakférfiú és az illetékes szemtanu kettős tekintélyével és oly tapasztalatok alapján, melyek őt jobban, mint bárkit a kortársak között, ez események okainak és következményeinek elbírálására képessé teszik. Hiszen e harcoknak egyik cselekvő tényezője is volt, mint az a férfiú, kinek osztályrészül jutott az egyiptomi Szúdán egyik tartományát egy ideig megvédeni a fenyegető, majd meg támadó mahdi-hatalom betörése elől. Ő legjobban bírja elmondani nekünk annak okait, hogy miért volt eredménytelen egy többé-kevésbé fegyelmezett, európai módon felszerelt és vezényelt hadsereg erőlködő ellenállása egy katonai dolgokban teljesen járatlan dervis primitív stratégiája ellenében és mi lobbantotta az afrikai néptörzsek közé vetett szikrát oly pusztító lánggá, mely legutolsó nyomát is elperzselte az egy félszázadon túl nagy áldozatokkal folytatott és megszilárdított egyiptomi hódításnak. Sokat mond el nekünk az egyiptomi közigazgatás végrehajtó eszközeinek corruptiójáról, az afrikai népség kiszipolyázásáról, mely a bennszülöttek szemében nem igen tűntette föl áldásnak azokat a nemzetgazdasági előnyöket, melyek az új kormányzás következményei voltak. Hisz ez előnyöknek gyümölcsét nem magok élvezték. Az egy nagy kulturmozzanat pedig, mely a bennszülöttek nagy tömegének erkölcsi javára szolgált, a rabszolga-vadászat és kereskedelem megszüntetése, még csak elkeserítette azokat a lelketlen emberkufárokat, kiknek az elefántcsont- meg a rabszolgaüzlet volt a mindennapi kenyerök, ocsmány vagyongyűjtésük módja és eszköze. Ezért tehát tárt karokkal fogadták a mahdit mindenfelé, bár kevés fogékony-sággal bírtak azon eszme iránt, mely magát a rájongó dervist és tanítványait lelkesítette. Meg a Szúdánban az egyiptomi hatalmat képviselő katonai és polgári tisztviselők között elég áruló is akadt, kik vagy csakis lanyhán védték a reájok bízott ügyet, vagy pedig nyíltan pártját fogták a dervisnek. A bennszülött katonákkal, kik csak kevés lelkesedést tanúsítottak az uralkodó viszonyok föntartása mellett, átpártoltak az ellen-



séghez, kivel — a mint arra nézve Slatin könyvében lépten-nyomon elég példával találkozunk — már előbb is titkos érintkezésben állottak, inkább az ő ügyét szolgálva, sem mint az egyiptomi uralom fönmaradásának érdekét. Keveset használt az angolok beavatkozása, kik az Arábi pasa nemzeti mozgalmának leverése után azt a föladatot vállalták magokra, hogy Egyiptomban rendezett viszonyokat teremtsenek. Sőt, úgy látszik, hogy e részről a döntő pillanatokban talán mulasztást is követtek el, mely a mahdi sikereire, hatalmának terjedésére nem csekély befolyással volt. Erélyesebb és kevésbbé gondatlan eljárással Khartumnak, melynek elfoglalása a mahdi legfényesebb és legdöntőbb sikerét jelezte, más a sorsa, mint a minő volt 1885-iki január azon végzetes napjaiban, midőn a mahdi hordái vad mészárlást és pusztítást követtek el a hatalmukba ejtett szúdáni fővárosban; más a sorsa Gordonnak, századunk tisztelettel bámulandó hőségnek, ki e város védelmével a történelem lapjain örökké tündöklő emléket vívott ki nevének; más a sorsa e hős mindinkább ritkuló híveinek és az oltalmukra bízott szerencsétlen lakosságnak. A Khartum elfoglalásának és elpusztulásának történetét Ohrwalder könyvéből kell megolvasnunk, ha a pusztá harcziás mozzanatokon túl, Afrika újkori története szomorú eseményének egész tragikumát meg akarjuk ismerni és a humanismus szempontjából méltatni:

«Ha meggondoljuk — így végezi Ohrwalder atya a khartumi tragédia lelket megindító elbeszélését, \*) — hogy az angolok az Abu Táliah mellett kivívott nagy győzelem után a szúdániak szemében félelmeseeknek tündek föl, a mely félelmet az Omdurmánba visszatérő sebesültek elbeszélései még mindinkább fokozták, úgy biztossággal föltehetjük, hogy a rettegett vörös-kabátúak közül, ha csak hús ember érkezik Khartumba, e város fölszabadult volna... Gordon tábornok befolyása is emelkedett volna, bármily kis számmal jönnek az angol katonatisztek, az erődítésekre nézve is tanácsukkal és közreműködésökkel támogatják. A katonák ugyan ki voltak már merülve és nem kevésbé fölizgatva azért, hogy Gordonnak az angol segédserег érkezésére nézve hangoztatott fölbátorítása mindinkább csalódásnak mutatkozott. De Khartum még

\*) *Aufstand und Reich des Mahdi.* 95—108. 1.

nem jutott volt odáig mint (annak idején) El-Obeid. Khartumban csak pár nappal ezelőtt kezdtek gummival táplálkozni; El-Obeidben hónapokon át ez volt az egyedüli élelemszer. Ha Khartum lakosai saját szemökkel látják az angolt, rögtön újra föléled bátorságok, még egy hónapig kibírják az ostromot, míg a várva-várt mentősereg oda érkezik, hogy az ostromlottakat felszabadítsa. Annál inkább kell csodálkozni azon, hogy az angolok Khartum felé indultokban nem siettek jobban. Hisz tudniok kellett, hogy Gordon sarokba van szorítva, és hogy a katastrophá napról-napra bekövetkezhetik. Hát nem sejthették, hogy a mahdi mindent elkövet, hogy megérkezések előtt urává legyen a városnak? Minek vesztegeltek hát négy napig Gobatban, midőn a szegény Gordon epedve várt rájuk; ennek tudata inkább szárnyakat kölcsönözhetett volna lépteiknek? Négy napot pazaroltak Gobatban és e megbocsáthatatlan halogatás volt oka Khartum bukásának, Gordon halálának, a Szúdán vesztének.»

## II.

Slatin könyve a nagy közönség körében első sorban azon rendkívüli személyes történet miatt okozott föltűnést, mely e könyv keretét képezi: a vitéz katona afrikai kalandjai és viszontagságai a mahdi és utóda fogságában, a hol az Abdel-Kádir neve alatt, mint a mahdi színleges híve alacsony rangban tengődött, kiállott kínszenvedései és végül a sorsát éber szemmel tartó barátok gondoskodása által elősegített és több meghiusult kísérlet után végre 1895 márczius havában sikerült szökése, csodás felszabadulása az őt 1883 óta rabságban tartó barbárok karmai közül.

E körülményeket a napi lapokban közvetlenül a rendkívüli könyv megjelenése után oly sok oldalról mutatták be, hogy nem szánhatnók el magunkat a *Budapesti Szemlé*ben arra a fölösleges munkára, hogy az ilyféle vázlatokat egygyel szaporítsuk. Most a magyar olvasót is magára a könyvre utalhatjuk, melynek elolvasása alól nem menthetünk föl senkit, ki az elbeszélés hősének tizenkét évi afrikai élményei és azon viszonyok iránt érdeklődik, melyeknek hosszú sanyarúsága idejében szemtanuja volt.

Ez elbeszélés történelmi gerinczét a mahdi föllépése, a theokrata mahdi-állam első szervezete és azon változott viszonyok ismertetése képezik, melyek között a mahdi halála után, utódja, khalifája, Abdulláhi, a fiatal vallás-államot az alapító szellemétől teljesen eltérő, világi módon kormányozza. E dolgokról az Athenæum-társulattól kiadott két diszes kötet nagyon fontos közléseket nyújt, melyeket mindenki, ki az emberiség vajmi távoleső részét mozgató eszmék ismeretétől nem zárkózik el felületes közönyösséggel, nagy haszonnal fog olvasni.

Hogy azonban teljes alapossággal méltathassuk azon intézményeket, melyekről Slatin nagyérdekű fejezeteiben számot ad, ismernünk kell alapját és lényegét is a mahdi-eszmének, mely a legújabb afrikai vallásos és államalkotó mozgalomnak alapjául szolgál, melyre nézve azonban még a történelmi műveltséggel bírók között is szélteben téves nézetek foglalnak helyet.

Mi az, hogy mahdi (e szót úgy kell ejteni, hogy a rövid latinos *a* után a *h* hallható legyen) azaz szó szerint: «a jó útra vezérelt?» Azt szokták rendesen mondani, hogy a *mahdi* annyi, mint hamis próféta. De soha azon egyéneknek, kik az iszlám népei történetében e czímen szerepeltek, eszök ágában nem volt, hogy prófétául ismertessék el magokat híveiktől. Az iszlám nem ismer prófétát Muhammed után; ő «a próféták pecsétje», azaz a prófétismus végleges lezárója, az isteni kinyilatkoztatás leges-legutolsó tolmácsolója, a ki Alláh legvégső szavát hozta át az emberiségnek. A mahdi-mozgalom az igazhitű iszlám kebeléből indult ki, élén nem állhatna oly férfiú, ki a maga számára oly méltóságot igényel, melynek bitorlásával az iszlám sarkalatos alapdogmájával ellentétben áll. Muhammedán emberek között az ily ember gyülekezetet nem alkothatna.

A mahdi-eszme csak néhány évtizeddel ifjabb magának az iszlámnak első keletkezésénél. Gyökerei a muhammedán közösség állami alakulásának kezdeteibe nyúlnak. De azért nem tekinthető az *eredeti* iszlám alkotó elemének. Ha elemezésébe akarnánk bocsátkozni, mint az iszlám szellemi szervezetébe belevegyült egyéb eszméknél is, zsidó, keresztyén, perzsa eszméket kellene föltüntetnünk, melyek organikus eredményeül a muhammedánok mahdi-eszméje állott elő. Előállott pedig, mintegy kifejezőjéül azon reakciónak, melyet az iszlám tényleges vi-

szonyai ellen lelkökben ellenszegülő körök az uralkodó vallásos vagy közjogi viszonyok ellen tápláltak. Az elégtelenség tárgya és oka szerint különbözik aztán az a fölfogás is, melyet más-más ellenzéki körök a tőlök fölkapott mahdi-eszméhez kapcsoltak, az a tartalom, melylyel azt kitöltötték. A «jó útra vezérelt» férfiúnak az a hivatása, hogy a világban (a muhammedán ember persze ekkor csak az iszlám-világra gondol) uralkodó gonosz-ságnak, az államéletben uralkodó jogfosztásnak véget vessen; a társadalomban az igazságot és törvényszerűséget állítsa helyre, az állam éléről a bitorló uralkodókat elűzze és a trónt Muhammed jogos utódainak szerezze vissza. Az iszlám hagyománya a mahdi hivatását és jelentőségét ilyképen formuláztatja Muhammeddel, hogy: «az idők beteltével megjelenik az emberek között egy férfiú, a ki a világot eltölti jóval és igazsággal, úgy a mint annak előtte tele volt rosszal és igazságtalansággal». Az eszmék fejlődése menetében teljességgel a zsidó messiás vonásait kölcsönözték a mahdiról alkotott, kezdetben nagyon is határozatlan képnek. De kapcsolatba hozták Jézus majdani megjelenésével e földön, az őt megelőző Antikrisztus elpusztításával, úgymint egyéb részeit a zsidóságból, részeit a keresztyénségből kölcsönözött apró részletekkel is. Az ily vonásokra. azonban, mint a mahdikként szereplő, és ilyenekül elismert egyének története mutatja, nagy súlyt nem helyeztek.

A mahdi megjelenéséről szóló tan, nagyjában az iszlám híveinek két osztályából indult ki. Egyrészt a pietista érzelműeknek, kik belső undorral fordultak el az omajjádok alatt lábra kapó világi, az ő vallásos eszméikkel ellenkező viszonyoktól, szolgált vigasztalásul kétségbeesésök közepett: majd eljő a mahdi — így remélik — kit Alláh a jó útra vezérel, és elsöpri az istenteleneket. Másrészt azok reméltek benne, a kik magától az orthodox (szunnita) egyháztól szentesített, egymást fölváltó khalifa-dynastiákat bitorlóknak tekintették és nem ismertek el más jogos, legitim khalifát, mint a prófétának egyenes leszármazóit.

Tudjuk, hogy az iszlám közjogi ellenzékének (siiták) c hajtása különösen a perzsa lakosságtól elfoglalt területeken volt elterjedve. Államjogi eszméik alakulásába régi perzsa hagyományok is befolytak. Ezeknek aztán kapóra jött a parsismus tana, a régi vallásokmányokban Szaóshians, a később-

biekben, Szosziosnak nevezett megváltó királyról, kit a perzsák az idők végére várnak, hogy a föltámadást előkészítse és a világon boldog állapotokat teremtsen. \*) Az őt megelőző időben a jogtalanság és kegyetlenség már annyira elharapódzott az emberek között, hogy a malmokat «az ártatlanok kiontott vérével hajtják, mely a harmatot is vörösre festi.» \*\*) A perzsáknak is voltak már előzői ez eszméikben; valószínű, hogy a perzsa Szoszios alakulására régi babyloniai messiás-képzetek, melyekre újabban Pinches angol assyriolog mutatott rá, \*\*\*) gyakoroltak befolyást.

Két irányát láttuk tehát a mahdi-eszmének: az egyik a vallás, a másik a politika terén mozog. Az előbbiben a világjavító mahdi genealogicus viszonyai kevésbé jönek tekintetbe, bár a dogma úgy állapítja meg, hogy a mahdiként föllépő férfiú a próféta ivadékaiból való ember legyen. De e nemes törzsfának elsajátítása a muhammedán világban, különösen annak félreeső részeiben, nem valami nehéz dolog és ha egyebekben a «jó útra vezérelt»-nek sikerül hívekre szert tenni, nem igen képezi a szoros kutatás és ellenőrzés tárgyát.

Sokkal fontosabb e körülmény a dynastikus igényekkel föllépő mahdinál. Minthogy az uralkodó dynastia ellenében a legitimitás nevében, követeli a maga számára a khalifátus jogczimét, a legitim törzsfa az ő esetében elismertetésének legelső és legfontosabb föltétele. Tudva levő dolog, hogy a közönséges siiták egyre várják a «lappangó mahdi» megjelenését, ki egy évezredet meghaladó jogtalan állapotoknak véget vetendő, mint Mohammed igazi utódja, mint egyedül törvénytyes imám fogja az iszlám trónusát elfoglalni. E felekezet egy másik ágának (a trónörökösödés kérdésére nézve ugyanis tenger sok ágazatra oszolt a siita párt), az iszmáilitáknak titkos ágensei, mintán a karmátok nevezete alatt a keleti iszlámban

\*) E kapcsolatról l. James Darmesteter: *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*. (Páris, Leroux, 1885.)

\*\*) A parsismus messiási eszméiről l. Spiegel: *Aresta, die heiligen Schriften der Parsen*. I. köt. (Lipce, 1854) 1—36. lap. *Eranische Alterthumskunde*. II. köt. 160. l.

\*\*\*) «As very acutely shown by Mr. Pinches, there appears to have been a legend in Babylonia about an ancient king named Sargon, who would reappear and raise again the power of the country as the legend of Arthur in England.» (*Proceedings of Society of Biblical Archaeology*. VII. évf. 71. lap.)

veszedelmes belső forrongást idéztek elő, mely a bagdádi khalifát komoly veszélylyel fenyegette, 909-ben Észak-Afrikába téven át működésök színterét, valami Obeidalláh nevű rejtélyes embert mutattak be Fátima ivadéka s a régen várt mahdiként. Ennek sikerült is a mai Tunisz területén államot alkotni; utódai hódításaikat Egyiptom felé terjesztvén ki, 969—1171-ig, mint fátimida khalifák uralkodtak Egyiptom és Szíria fölött, míg Szaladin a mahdi-eszmén alapuló e dynastiát kiszorította.

A mahdi-eszme érvényesülésének egy másik neme, mint említettük, nem politikai, dynasticus alapon indul, hanem pusztán az uralkodó vallásos viszonyok ellen nyilvánuló reakciót képvisel. A mahdi ez esetben nem a trónbitorló uralkodók ellenében óhajtja a jogos, a legitim uralmat helyreállítani és a maga személyében képviselni, hanem azzal a hivatással lép föl, hogy a vallásos értelemben megromlott közviszonyokat megszüntesse, az igaz vallás és igazság országát fölépítse, hogy a «világot eltöltse jóval és igazsággal, úgy a mint annak előtte tele volt rosszal és igazságtalansággal.» Nem a dynasticus kérdések érdeklik ezt a mahdit, hanem inkább a közviszonyok állapota; bár, legalább eddigelé, az ilyen mahdik törekvései oda is irányultak, hogy a fönnálló uralmat, mint azt, mely az uralkodó rossz viszonyokon nem segített, sőt azoknak egyik tényezője, előidéző oka is volt, megdöntse.

Valódi sikert aratott ilyféle hirdetéssel a XII. században egy egyszerű marokkói berber theologus, Muhammed ibn Tumart, ki keleti tanulmányútjáról hazatérve (1121 körül), előbb csak tanítványainak szűkebb körében, később ezek után a legnagyobb nyilvánosságban, az uralkodó viszonyok romlottságáról, a vallás meghamisításáról, az igazság elhomályosodásáról, a jog eltiportatásáról szónokolt és e rossz állapotokért a legnagyobb bátorsággal az uralkodó almoravida királyokat vádolta, kikkel egyszerű iskolamester létére, csodálatos vakmerőséggel szembeszállt. Midőn már elég híve volt Ibn Tumartnak, kit Michele Amari a «szicília muzulmánok történetében»\*) találóan «un mezzo Savonarola berbero»-nak jellemez, nyíltan a régen várt mahdinak nevezte magát, kinek az a hivatása, hogy az igaztalanság trónját, a rosszaság uralmát megdöntse és az igazság és jószág országát föllálessa.

---

\*) *Storia dei Musulmani in Sicilia*. II. kötet 485. lap.

«Jó» alatt ez emberek természetesen nem e szó ethikai tartalmát értették, hanem azonosították azzal, a mit a szigorú muhammedán theologia szunnának nevez. E szóval meg az iszlám első idejében, a próféta és társainak példájára megállapodott törvényeket és életszokásokat jelölték. Ezek elhagyását és megváltoztatását a bid'a (szó szerint: újítás) néven utálták és üldözték. A mahdi ennél fogva a szunnát állítja helyre és hadat intéz minden néven nevezendő bid'a ellen akár a törvényben, akár a dogmatikában, akár az élet legapróbb és legközönyösebbnek látszó szokásaiban nyilvánuljon az. Muhammed ibn Tumart az almoravidák ellen intézett harcának egyik okát például az a körülmény képezte, hogy az ő birodalmukban a férfiak fátyolt viseltek; a szaharai berber törzsnek (Lamtuna), melyből az uralkodók kikerültek, ez volt az öröklött szokása,\*) a miért őket az elfátyolozottaknak (al-mulatthamün, miből az európai krónikákban, a hol rólok szó van: Meltemin) is nevezték. Végtelen rajongással hitte föl híveit a mahdi élő előadással és rendszeres iratokban — mert író theologus is volt\*\*) — hogy fegyveres erővel szálljanak sikra az iszlám régi szokásainak, a szunnának ilyen megrontása ellen.

A berber Savonarolának sikerült is izgató beszédével nagyszámú törzstársait (a maszmudákat), majd első sikerei után szélesebb köröket is, az almoravida uralkodók megbuktatása eszméjének megnyerni. A függetlenségi érzéstől duzzogó kabilokat mindenkor mindenféle lázadásra könnyen lehetett reábirni. Reáálltak ők minden okra, ha nem értették is; mert biz a szunna sok gondot soha nem okozott a Szahara környékét lakó néptörzseknek. Az északafrikai mahdi nem kért, a maga meg a családja számára a világi uralomból. Nem dynasztikus mahdi volt, mint a fátimida Obeidalláh. Midőn az almoravidákat a trónról tényleg elűzte és az almohádok (al-muvah-

\*) Ezen egyébűtt is található szokásnak oka alkalmasint a vérboszú kötelességével áll kapcsolatban. A törzsek között mindig függőben van valami elintézetlen vérboszú-ügy. Az emberek érdekében volt tehát arczukat oltakarni, hogy a reájok leselkedő és életükre törő ellenség nehezebben ismerhessen reájok; ha ráismer, szent kötelessége rajta megtorolni a vért, mely — mint mondják — reá nehezedik.

\*\*) E mahdi fellépéséről, nyilvános működéséről és irodalmi műveiről egy külön dolgozatban értekeztem: *Materialien zur Geschichte der Almohadenbewegung in Nordafrika.* (Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft XLI. kötetében. 1887.).

hidin, azaz az Egyistent hirdető) országát megalapította volt, utódjául első hadvezérét Abdelmumint nevezte ki, kinek családjában öröklődött a Marokkóra, Tuniszra és a muhammedán Spanyolországra terjedő nagy birodalom kormánypálczája (1127—1275), míg egy másik berber törzstől, a merinidáktól kiinduló mozgalom kezökből kiragadta.

Mélyebb politikai belátás nélkül is előre mondható, hogy a szúdáni mahdi birodalma nem fog úgy, mint marokkói elődjéé, másfélszázadig ellenállhatni a főnmaradását fenyegető külső erőnek és azon belső bontó elemeknek, melyek már most is szétmállását előkészítik. De annyiban mégis párhuzamba állíthatjuk az almohád mahdival, a mennyiben a tőle előidézett mozgalom szakasztott képmása azon vallásos forradalomnak, mely nyolczadfélszáz évvel ezelőtt Észak-Afrika legnyugatibb részéből kiindulva, csakhamar a szunna helyreállítását czélul kitűző vallás-állam alapítására vezetett. Mint Muhammed ibn Tumart, úgy szúdáni utódja sem a harczosok, vagy az államférfiak sorából került ki. Mindkettő a theologia emlőjén nevelkedett, amaz a bagdádi nagy theologus Al-Gazáli iskolájából, a dongolai születésű Muhammed Ahmed egy szúdáni dervis-congregatióból kerül ki, a melynek neveléséből meríti vallásos nézeteit; egyikök sem avatkozott nyilvános föllépése előtt a világ ügyeibe. A magas theologia légkörében ugyan a szúdáni dervis nem mozgott, nem volt tanítványa valamely híres mecset-főiskolának (a kairóinak sem); de annyi buzgalmat meritett tanulmányaiból, a próféta szavából, mely minden muhammedán oktatás alapját és tartalmát alkotja, hogy azon viszonyokat, melyeket az egyiptomi uralom — vagy a mint az ő körében neveztek: a török — Szúdánban előidézett, a szunnával megegyezőnek ne találja. A szunnával ellenkező állapotok, romlott, igazságtalan állapotok. Hivatást érzett magában arra, hogy ez állapotoknak véget vessen, hogy a «világot eltöltse jóval és igazsággal, úgy a mint annak előtte tele volt rosszal és igazságtalansággal». Ez alapon mahdinak mondta magát, és a szúdáni néptörzsek, kiket úgy mint annak idején a berbereket sem igen bántotta a szunna-buzgalom, készörömost ráálltak izgatásaira, melyeknek végső eredményeiben az volt a czéljok, hogy a reájok nézve kényelmetlen, nyomasztó egyiptomi pasák és mudirok igáját lerázzák.



Már pályája legelső kezdetén azonban, midőn csak közvetlen hívei körében mint dervis-főnök visszavonultságban élt a nilusi Abba-szigeten és lerakta alapjait azon tannak, melynek révén csakhamar a nagy mahdi-államot megalapította, tisztán élt lelkében az a becsvágya is, hogy mint az istentől kirendelt mahdi egyúttal a «török» vallástalan uralmától megszabadítandó népeknek egyelőre ő az ura. A khartumi helytartó, ki veszélyt szimatol az abbai dervis izgatásaiban, elég udvariasan, Khartumba kéri, hogy alkalmat adjon neki, magát a róla szállongó hírekre nézve igazolni és «az ellene emelt panaszokat az ország ura előtt megegyeztetni». Az utolsó szavaknál vad szökéssel fölugrott, ökölbe szorított kézzel mellére ütött és főnhangon azt kiáltotta: «Isten és próféta kegyelméből az ország ura én vagyok. Khartumba soha sem fogok menni, hogy ott védekezzen».\*)

Nem tudhatjuk, honnan merítette a *Pallas Nagy Lexikonának* (XII. köt. 199. lap) dolgozótársa azt az értesülést, hogy Muhammed Ahmed «egyiptomi születésű volt, a ki Kairóban végezte iskoláit és később, mint egyiptomi adókezelő működött Szúdánban. De azután viszályba keveredvén a helytartóval, ott hagyta hivatalát és rabszolgákkal meg elefántcsonttal kezdett üzérkedni; rövid idő alatt a rabszolgakereskedők feje lett. Hasztalan iparkodott őt az egyiptomi kormány leálczázni avagy elfogni, fölizgatott hívei meg fanatikus dervisei igaz prófétának mondogatták».

Ez adatokból egy betű sem felel meg a történeti valóságnak, elkezdve a dervis egyiptomi származásától és kairói iskolázásától, az adószedő hivatalán át le egészen a rabszolgakereskedő mesterségig. Csak Slatin könyvéből is (I. köt. 151—168. lapjain), mely ez adatok után következő irodalomkimutatásban bővebb értesülés szempontjából ajánlatos az olvasónak, megtudhatja, hogyan folytak le Muhammed Ahmed ifjúsága és férfikorának első évei. Se kairói főiskolában, se adószedő hivatalban, se elefántcsont-bazárban, se pedig rabszolgavadászaton nem találkozunk vele.

Előbb dervis-inas volt, majd később, miután sejkjhével összeveszett, ettől megválva, mint önálló dervis-mester gyűjti maga köré híveit és izgatja őket a világ romlottsága ellen.

---

\*) Slatin, I. köt. 167. lap.

Megütközéssel szemléli a vallásos lanyhaságot, melyet az európai eszméktől és szokásoktól áthatott egyiptomi kormányzat emberei mutatnak. Utazgat is a Szúdán különböző vidékein, tollat is forgat, hogy eszméinek távolabbi körökben is hívőket toborozzon. «Elutazik Kordofánba is, és mert meggyőződött, hogy eljárása és nézetei sok vallásos körben tetszéssel találkoztak, több röpiratot is szerkesztett, de ezeket eleintén csak megbízalmasabb embereinek küldte meg. Ezekben fölhívta őket, hogy mint igazhívő muhammedánok törekedjenek minden erejükkel arra, hogy vallásuknak közeledő elzülését megakadályozzák, mert a kormánytól e tekintetben semmi sem várható, hanem ellenkezőleg hivatalnokai csúfolják és gúnyolják a vallást.»\*) A szunna helyreállítása volt tulajdonképeni célja és a «török» elleni lázítgatásainak első indítója.

Nem igen lehetne positiv alapon felelni arra a kérdésre: vajon a szudáni mahdi fölkelése teljesen Muhammed Ahmed önálló vallásos intuitiójának eredménye, vagy pedig egy régibb vallásos mozgalommal áll-e kapcsolatban, mely századunk harminczas éveiben Tripolisból kiindulva, azóta csöndes propagandájával az afrikai iszlám nagy részét behálózza. Értem a Sznuszi-rendet, az Észak-Afrikában nagy számmal elterjedt vallásos szövetkezetek (e területen khvánnak, azaz testvéri egyesületeknek nevezik) közül azt, a mely a muhammedán lakosságra a legnagyobb befolyással bír és nagy elterjedésénél és ügyes szervezeténél fogva az afrikai muhammedánság körében oly hatalmat képvisel, melylyel még a francia kormánynak is komolyan kell számolnia.

E rend Muhammed ibn Ali el-Sznuszi tlemszeni (Algeria) ember nevét viseli, ki 1833-ban többedmagával egy régibb khván-társulattól kiválván, követőivel önálló szövetkezést alakított, azon cél kitűzésével, hogy e rend tagjai legkiválóbb föladatakúl ismerjék, hogy az afrikai iszlámot az abban elharapódzott idegen befolyásoktól megtisztítsák, hogy a keresztyén népeknek az afrikai muhammedánok fölötti uralma ellen küzdjenek. A Sznuszi-rend, mint e rövid jellemzésből látjuk, reactio a francia hódítás ellen Algeriában, nem annyira, mint politikai tény ellen, hanem első sorban azon rontó befolyás ellen,

---

\*) Slatin, I. köt. 156. lap.

melyet az idegenek uralmának elterjedése az ottani iszlámra gyakorol. A Sznuszi-rend tagjai Észak-Afrika ecclesia militansát alkotják. Egyelőre nem fegyverrel harcolnak, hanem az a módszerök, hogy titkos propagandájokkal, melylyel az iszlám minden rétegébe behatolnak, a keresztyén befolyás visszautasítására előkészítsék a hívők lelkeit. A Sznuszi-rend Dsaghbubban, a Szahara egy tripolisi oasisában, a Cyrenaicától délre, telepedett meg; itt van a rend fősejkljének záviája (klastroma), a Sznuszi-szövetkezet központja, melynek a hívek gazdag alapítványokkal és dús ajándékaikkal jó és bőséges módot teremtettek. E központból sugárzott ki a szövetkezet gyors elterjedése. Dsaghbub oasisától az afrikai iszlám minden vidékére jártak és járnak most is missionáriusok, hogy mindenfelé híveket toborozzanak a Sznuszi-szövetkezetnek és céljainak; a hívek vagy záviájukban élnek együtt, vagy pedig, mint a rend külső tagjai és céljainak fölesketett részesei, függetlenül mozognak a társadalomban. 1884-ben, midőn Duveyrier legelőször nyújtott pontos adatokat az addig csak egész általánosságban ismert Sznuszi-rendről, céljairól, szervezetéről és elterjedéséről,\*) 121 filiája volt már Tripolisban, Fessánban, Algeriában, Marokkóban, Wadaiban, Egyiptomban, a Szahara legfélreesebb oásisaiban, Szúdánban, szóval az afrikai iszlám egész területén, sőt Arábiában is, az iszlám ősfészkeiben, a mely az iszlám-világ minden részéből Mekkában összezsugoruló zárandokok szempontjából, ily propagandának legkedvezőbb telepe, képviselve volt. A rend kiküldöttei szüntelen járnak-kelnek a hívek között, a legtávolabb vidékekre elviszik Dsaghbubból a főnök rendeleteit, viszont ennek hírt hoznak a néki engedelmességgel tartozó rendtársak állapotairól.

A rend alapítója nem mondta magát mahdinak; hívei azonban azt hitték róla, hogy a mahdi útját egyengeti, azon küzdelemmel, melyet az iszlám tisztaságának helyreállítása érdekében előkészít. Elhalálózása (1859) után fia Szidi Mahdi követte őt a Sznuszi-rend igazgatásában. Vajon e névvel, melyet utódjának adott, talán azon hitnek akart kifejezést adni, hogy az ő korában elérkezik annak az ideje, hogy a Sznuszi-

---

\*) *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed b. Ali es-Senusi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire. (Bulletin de la Soc. de géographie. 1884.)*

rend főnöke az évtizedeken át titkos propagandával előkészített hiveket nyílt háborúra hívja föl az iszlámot megrontó, hitetlenek ellen és mint mahdi álljon az igazhívők élére? Céljai megegyeznek a szúdáni mahdi törekvéseivel; csak politikája más; módszere is alaposabb. De nem tudhatni, vajon a szúdáni mozgalom első szálai nem a Sznuszi-szövetkezet propagandájára nyúlnak-e vissza; hogy nem a dsaghbubi csöndes oásisban ápolt szellem-e az, mely a szúdáni dervisekben vad cselekvés alakjában nyilatkozott. Annak, hogy közös a céljok, tiszta tudatával birt Muhammed Ahmed, midőn Szidi Mahdival érintkezést keresett és El-Obeid meghódítása után, követet küldött a dsaghbubi sejkhez és szövetségesül szólította föl őt. A Sznuszi-rend főnöke, úgy látszik, nem helyeselte szúdáni kartársa szereplését. Jogtalan vetélytársat is látott talán benne, ki idő előtt magának bitorolta azt a vallásos méltóságot, melyre önmagát tartja hivatottnak; előkelő megvetéssel — úgymond Slatin — visszautasította a szúdáni dervis fölszólítását és még csak feleletre sem tartotta méltónak.★)

Mindencetre a szúdáni mahdi fölkelése oly időbe esik, midőn az afrikai iszlám légköre telve volt a szunnának megfelelő állapotok helyreállítása felé irányuló törekvéssel. Az egy ideig hangoztatott panislamismus is csak e törekvések egyik eszményibb mozzanata, magasabb szempontokon induló nyilvánulása. Mindazon körök között, kik ez iszlámszerte elterjedt törekvések hatása alatt állottak, legkevesebb türelemmel bírtak az abbai dervis-klastrom lakói. Erélyes cselekvésre ocsudtak föl, midőn egyébűtt ily cselekvés idejét még nem vélték elérkezettnek. Az idegen uralmának lerázása és a szunna helyreállítása: e jelszóval adtak fegyvert hiveik kezébe.

A szunna helyreállítását a szúdáni mahdi a legtágasabb értelemben fogta föl. Midőn sikerült neki gyülekezetet, majd nem sokára államot is alkotni, mind nagyobb következetességgel küszöbölt ki a vezetése alatt álló társadalomból mindent, mit az iszlám legrégibb korszakának hagyományaival és szokásaival ellenkezőt talált. E törekvés végrehajtásában csakis az Arábia fensíkján (Nedsd földjén) keletkezett és most is főnnálló úgynevezett vahhábita-állam vetélkedhetik vele, melynek egyik sarkalatos alkotmányczikke szerint nem csak a

★) Slatin, I. köt. 293. lap.

borivás megy bünszámba, hanem minden egyéb szunna-ellenes élvezet (a kávé-ivás is) a szigorúan tiltott dolgok közé kerül; különösen pedig a dohány meg a pipa vannak száműzve a legkeményebb büntetések terhe alatt. \*) Valamint Arábia e puritán szunna-hívei és bid'a-üldözői, úgy a szudáni dervis is a maga afrikai társadalmában mindent megszüntet, a minék mását az ősiszlámban nem találja; mindenben a patriarkhális korszak szokásait állítja helyre. Első sorban a sajátképeni társadalmi élet terén. «Mindenekelőtt a lemondásra tanít és a földi örömek semmiségét hirdette; hogy a külső rangkülönbséget megszüntesse és a gazdagok s szegények közti távolságot kiegyenlítse, általános ruházatul a dsubbát\*\*) választotta, melyet valamennyi hívője a hozzátartozás jelvényeképp viselt; a mi azzal az előnnyel is járt és azért is czélszerű volt, mert a csaták zajában mindenkor ráismerhetett emberére.»\*\*\*)

Szigorú büntetést mért azokra, kik társaikat gúnyszavakkal vagy szitokkal illették. Le kellett szokni számos csufoló kifejezésről, melyek a keletiek szenvedélyes társalgásában mindennaposak. «A ki társát kelbnek (azaz kutjának) mondta, huszonhét ütleget kapott; e büntetést hakk Alláh (Isten jogának) nevezték; azaz a mahdinak kötelessége volt Isten büntetését, melyet ily szitkozódás maga után von, végrehajtani.» †)

Az eddigi életmóddal szemben mélyrehatóak voltak azon törvények, a melyekkel a szokásokat a szunna értelmében reformálta:

«Megtiltotta a tánczot és a játékokat; ezeket vétkes «földi kéjeknek» jelentette ki és ostorcsapásokkal és vagyon-elkobzással büntette. Káromkodni szintén nem volt szabad; minden káromkodásért nyolczvan ostorcsapás és hét napi börtön járt ki. A szeszes italoknak mint például a merisza- és a datolyabornak élvezetét, továbbá a dohányzást a legszigorúbban eltiltotta; az ilyen vétkeket nagyobb számú ostorcsapásokkal, nyolcz napi fogsággal és teljes vagyon-elkobzással büntette; a tolvajnak jobb kezét vágták le; ha másodszor is lopott, bal lábát is elvesztette. Miután a szudáni férfiak közül sokan, különösen a kóborló arabok hajukat is megnövesztették, megparancsolta

\*) A Sznuszi-rend hívei között is tiltva van a dohány élvezése.

\*\*) A dervisek ruhája.

\*\*\*) Slatin, I. köt. 463. lap.

†) Ohrwalder, 12. lap.

hogy haját mindenki leborotváltassa. Holtat elsíratni vagy az előbbi szokás szerint, halotti tort ülni, vagyon-elkobzás terhe mellett tilos volt.» <sup>1)</sup>

Még puskaport sem akart háborúiban alkalmazni;<sup>2)</sup> Muhammed próféta seregei sem éltek vele; a szunnát helyreállító mahdi is csak lándzsával és hajító kővel támadjon tehát az ellenségre. Bár a szükség e téren idővel sok engedményre kényszerítette őket — a mahdi khalifája már európai foglyival gyártat puskaport — a szunna szigorú szellemének túlzóan következetes érvényesítése maradt meg állandóan a mahdi-állam hivatalos alapjának. A mahdi utódja e címen még a muhammedán szentek tiszteletét is kiküszöböli a vallás gyakorlatából és a búcsuhelyeket, melyekhez a nép ájtatosan szokott zarándokolni, rendre lerombolja;<sup>3)</sup> az amuletek és bűbajos iratok használatát is eltiltja, nagy büntetést mér azokra, kik a népnek ily írásokat szolgáltatnának.<sup>4)</sup> Nem a babonát üldözi ezzel, — mert biz babona van náluk elég<sup>5)</sup> — hanem a bid'át, oly szokásokat, a melyeknek az ősiszlám szunnájában nincsen alapja. Még a theologiai könyveket is máglyára vettette vagy a Nilusba hányatta a mahdi; még pedig nem — mint Ohrwalder ez eljárását magyarázza<sup>6)</sup> — azon okból, «mert nem akarta, hogy az emberek fölvilágosodjanak»,<sup>7)</sup> mert hiszen e könyvek még a dervis szempontjából sem szolgálhattak az emberi elme valami túlságos fölvilágosítására, legalább ez irányban veszélyt nem rejtettek magokban. Azért égettette meg a theologiai munkákat, mert a vallás magyarázatát nem engedte elhomályosítani a theologia casuistikus finomságaival, hanem az ősiszlám eredeti alapokmányait, a koránt és a hagyományt akarta csak egyedüli útmutatókul elismertetni. Nevezetes, hogy az almohád mahdi egyik utóda, hétszáz évvel a szúdáni dervis előtt ugyan-

<sup>1)</sup> Slatin, I. köt. 464. lap.

<sup>2)</sup> Ohrwalder, 12. lap.

<sup>3)</sup> Ohrwalder munkája 226. lap.

<sup>4)</sup> U. o. 230. lap.

<sup>5)</sup> A «rossz szem»-től való félelem egy érdekes példáját l. Slatinál II. köt. 170. lapján.

<sup>6)</sup> Slatin, I. köt. 465. lap.

<sup>7)</sup> Ohrwalder, 46. lap

így járt el a muhammedán theologusok nagy tekintélyű törvénykönyveivel. A koránon és a kánoni hagyomány-gyűjteményeken kívül, melyek közvetlen tolmácsolói Isten és a próféta akaratának, minden egyéb vallás-irodalmat elpusztított. És Dárfur, Szennár, Dongola, Khartum muhammedán néptörzsei nem igen fájlalhatták ez irodalom üldözését; nagyon kevés közöttük az, ki akár csak létezését is sejtene. Az írástudókat pedig nagyon terhestanulmánytól szabadította meg. A későbbi theologiai irodalom megsemmisítésével együttjárt, hogy az orthodox iszlámnak négyféle iskolairányban való nyilvánulása, az iszlám későbbi fejlődésének gyümölcse is eltűnt a mahditól alkotott államvallásból. «Hogy a vallás újjáalapítójának tekintsek, egyesítette a muhammedánok négy mazhab-ját (így kell érteni a Slatin és fordítója mahaszef-jét\*)... a melyek nagyjában ugyan megegyeztek, de némi kisebb szertartásban mégis különböztek egymástól.»\*\*)

Mindenben, vallásban és államszervezetben, a későbbi idők fejleményei ellenében az ősiszlámot óhajtja visszatérőzni a theokratikus társadalomban, melyet alkotott. Minthátul az iszlám első negyven évének viszonyai szolgáltak, az az idő, mely az omajjádokat megelőzi és melynek élén a választott khalifák, Abú Bekr, Omar, Othmán és Ali állottak. A későbbi időkben személyes és családi érdekektől élesztett belső pártvillongások, idegen nemzetek befolyása, az «igazhitűek emirjei»-ből (emir al-mu'minín), a próféta khalifáiból királyokká változott fejedelmek vallásos lanyhasága és istentelensége, világi vágyai és törekvései azokat az állapotokat idézték elő, melyekből az igazhitűek társadalmát csak az Istentől «jó útra vezérelt» mahdi megjelenése váltja meg, melynek célja, hogy az iszlám eredeti tisztaságát visszanyerje, hogy újra föléledjen az első negyven év, az iszlám aranykorának szelleme, a szunna.

E korszak szokásait mimeli a mahdi, tegyük föl, hogy jóhiszeműleg, \*\*\*) föllépése első kezdetétől egészen végső órájáig, midőn a minapi szegény dervis mint egy nagy állam

\*) Az eredeti arab műszavak és kifejezések visszaadásának módja, gyöngye oldalát képezi Slatin munkájának; ezen a fordító természetesen nem változtatott.

\*\*) Slatin, I. k. 463. lap.

\*\*\*) Szerzőnk u. o. 155. lap «jámbor, de számíftó»-nak jellemzi.

fejedelme zárja be földi pályafutását, uralkodói hatáskörének általános fölfogásában, úgymint minden intézkedésében, eljárása apró és fontos formaságaiban.

Midőn még szegény dervis korában az Abba szigetén élve, czélszerűnek látta a khartumi helytartó közelségét kerülni (lásd fönt 177. lap.) és hiveivel a Nuba-hegység közé a Gadir tetejére vonulni, ugyanoda, a hol a bennszülöttek Muhammed imádkozó szikláját tisztelték, e kivándorlását *hidvá*-nak nevezte, épen úgy mint Muhammed próféta a Mekkából Medinába történt elmenekülését e névvel nevezte. Kedvelt feleségét úgy hívja, hogy: *Ájisa umm el-múminin*,\*) Ájisa az igazhitűek anyja, azért mert Muhammednek is így hitták azt a nejét, kit próféta korában legtöbbször becsült. A hozzá csatlakozó híveket, később az ügyét előmozdító hadsereg tagjait az *Anszár* (segítők) névvel tisztelte meg; ez a hivatalos neve mai napig azoknak, kiket a felső-egyiptomi nép *derviseknek*\*\*) nevez. Ők magok Anszárnak ezimezik a hadsereget, azért, mert Muhammed is e névvel nevezte a maga pártfogóit. Kik előbb a mahdi ügyeinek ellenfelei lévén, jó szántukból vagy a kényszernek engedve, táborában megjelennek, hogy néki hódoljanak, e hódolást (baj'a)|\*\*\*) ugyanazon formákkal teljesítik, mint a milyenekkel Muhammed a megtérő pogány arab törzsfőnökök hódolatát fogadja. A közigazgatásban, az adók kivetésében is az ősiszlám intézményeit utánozza.

\*) U. o. 460. lap.

\*\*) A dervis névnek ily lefoglalása Felső-Egyiptomban teljesen kizszorította a dervis szó közönséges alkalmazását. Múlt télen Asszuánban egy este az ottani régi muhammedán temetőbe látogattam el, melyben a »hetvenhét szent martyr» név alatt egy régi síremléket tisztel a lakosság. A nagy temetőben járkálván és a sírfeliratok olvasásával foglalkozván, távolból a »hetvenhét szent martyr» síremléke felé vonuló csoportot veszek észre. Vagy tizenketten lehettek, mindegyik kezében lámpa. A temető-őr kérdezősködésekre azt feleli, hogy e jámbor emberek a martyrok sírja mellett minden este fátihát mondanak. Midőn azt kérdeztem, hogy dervisek-e? fekete kisérőm rémülve felelő, hogy mit gondolkodok? a dervisek csak nincsenek Asszuánban! De csakugyan dervisek voltak a felvonuló ájtatosok, csak hogy most a farkas (szegények, egyessz. fakir) névvel jelölik hivatásukat; különben ugyanazon szó, mely a török révén a mint »fukar» került nyelvünkbe is.

\*\*\*) Slatin, I. köt. 225. lap.



A mivel azonban teljesen visszatér az iszlám ősidejének fölfogásához, leginkább uralkodói jellemének nyilvánulásában mutatkozik. Mint a próféta és az első khalifák, az uralkodó mahdi, hatalmának tetőpontján is, az imákra megjelenik hívei között és a mihráb (imafülke) elé áll, hogy mint *imám* személyesen vezesse az ájtatosság gyakorlását. Személyesen tanítja híveit a vallás tanaira, a szószekre lép, hogy prédikáljon nekik. Uralkodói czimet nem vett föl. Hívei dervis korában, midőn mahdi-jellemének tudata legelőször ébredezett lelkében, épen úgy mint pályája végén, midőn mint óriási földterület ura győzelmesen vonulhatott be Khartum városába, «szejjid» (úr), vagy «szejjidná el-mahdi» (urunk a mahdi), «szejjidná el-imám» (urunk az imám) megszólítással éltek irányában;\*) soha fejedelemnek, vagy királynak nem nevezték. Fejedeleme- nek csak oly értelemben érezte magát, hogy az istentelen «török»-től megszabadítja a népeket és a vallás helyrehozott uralmát ő erősíti meg és képviseli mint a próféta időleges helytartója. A dynasta színében pedig egyáltalán nem akart föltűnni. Az uralom öröklésére nézve is teljesen az iszlám első arany-korszakának intézményét állítja helyre.

Az igazhivők kormányzása nem apáról fiúra átöröklő méltóság. Muhammed, az orthodox egyház tanai szerint, nem egyenes leszármazóira hagyta uralmát. Az igazhivők gyüle- kezetére bízta az uralkodó szabad választását; de a hagyomány értelmében a szabad választáson kívül (melyet a főnforgó esetben jobbnak talált), a khalifaság jogos betöltése módjának tekinti azt is, hogy az uralkodó utódját *kijelölje*. Mint hajdan Muhammednek, a prófétának, úgy a mahdinak is dús háreme volt, melynek lakónői elég gyermekkel ajándékozták meg, hogy közülök választhassa uralkodása örökösét. De az ősi-izlám pél- dája arra intette a mahdit, hogy a kijelölendő utódot ne a maga gyermekei közt találja. Muhammed első khalifái közül, kiknek kormányzása az ő rendszere szerint az iszlám-társada- dalom örökké utánzandó mintaképeül szolgál, egy sem volt Muhammednek rokona.

A mahdi alig ért a hatalom valamilyes polczára, hívei közül hármat szemelt ki, kik halála után egymást kövessék az uralomban; *Abdulláhit*, ügye legerélyesebb előmozdítóját, leg-

---

\*) Ohrwalder, 10. lap.

odaadóbb tanácsadóját és legszerencsésebb hadvezérét, jelölte közvetlen utódjául, mint a megújított iszlám Abú Bekr-jét; két utódjának, az új állam Omar-jának és Othmánjának kinevezéséről is gondoskodott. Ez intézkedésével is kimutatta, hogy nem a maga meg a családja számára szerezte meg azt a nagy hatalmat, melynek birtokában volt, midőn közvetlenül Khartum meghódítása után súlyos betegségben meghalt.

### III.

Az imént párhuzamot vontunk a XII. század berber mahdija és azon szúdáni rajongó között, a ki korunkban az iszlám fölújítójaként lépett föl. E hasonlat az utód kinevezése is talál. Muhammed ibn Tumart nagy hadvezérét, Abdul mumin, kihez semmi családi kötelék nem kapcsolta, állította mint khalifáját a tőle alkotott almohád állam élére. Azt a szerepet, a melyet Abdul mumin az almohád birodalom megalkotásában vitt, ugyanazt vitte Abdulláhi a szúdáni mahdi ország megalapításában. Műveltségre nézve azonban nagy különbség van a kettő között. Amaz tudományánál fogva hivatva volt a theologustól alapított, véleménye szerint, eszményi vallás-államot igazgatni; emez egy tetőtől talpig tudatlan, félvad ember, a Dárfúr tartomány keleti részén tanyázó Baggára-törzsből. Ámbár apja fakih (írástudó) volt, már gyermekkorában, úgy látszik, sem igen kedvelte a betüt; «csak nagynehezen lehetett rábírní néhány korán-vers megtanulására».\*) Atyja családi viszálykodások miatt családotul kivándorolt hazájából; Mekkába törekedtek; miután az atya útközben elhalt, fia fölvetelt keresett és talált a dervisek között, kik ép ez időtájt gyülekeztek Muhammed Ahmed, a későbbi mahdi köré. Pályája kezdő nehézségeiben, úgymint rohanos sikereiben legmeghittebb barátja, első tanácsadója lett. A mahdi ügye haladásában az az érdeme is volt, hogy mint dárfúri ember, ő volt a kapocs, mely a mahdit a nyugati vidékek erős és bátor törzseivel kapcsolta.\*\*\*) «Abdulláhi khalifa» — így szólott róla a

\*) Slatin, I. köt. 157. l.

\*\*) U. o. 163. l.

mahdi egy proclamációjában, melyben utódjának nyilvánítja ki — «az igazságosnak\*) (tudniillik Abú Bekrnek, ki a *Sziddik*, azaz: igazságos melléknevet viselte) helyettese. Tudjátok, mennyire szeretik Isten és apostolai az igazakat és ezért méltatni fogjátok a nagytekintélyű állást, melyet helyettesei betöltenek. Fölötte a Khider örökös és Isten és az ő prófétája erősítik. Ha közületek valaki rosszat beszél vagy gondol róla, az megsemmisül és elvesz úgy ezen, mint a más világon . . .» «Abdulláhi khalifa helyettese (Abú Bekrnek) és a próféta parancsánál fogva ő a khalifám . . . Mindnyájának, kik Istenben és bennem hisznek, kell, hogy benne is higyenek és ha valamelyiktek úgy vélekedik, hogy rajta igazságtalanságot vehet észre, az csak látszólag igazságtalanság és annak a szent erőnek tulajdonítható, melyet ti meg nem tudtok érteni, annak tehát kétségtelenül igazságnak kell lennie.»\*\*)

Erre a férfúra szállt a mahdi-birodalom öröksége 1885-iki januárban. Azóta ő igazgatja a mahdiát, melynek földrajzi határait egyre tetemesen gyarapítja. A mahdi-birodalmat újabb hódításai által dél felé, egészen Aequatoriáig terjesztette, a hol ezelőtt a híres Emin pasa volt Egyiptom nevében a helytartó, éjszak felé Khartumon és Berberen túl a Nilus második kataraktájának közeléig vitte, olyannyira, hogy a mahdi-birodalom az Abdulláhi hódításai által területre körülbelül akkora, mint Német-, Francia- és Spanyolország együttvéve. Hívei bizalmát szüntelen harci sikereivel erősítette. Az Abesszinia ellen viselt hadjárat ugyan nem gyarapította az állam területét, de sikerei növelték a fejedelem nagy hivatásába vetett hitet. Abú Anga, a khalifa hadvezére, Gondárig nyomult elő és dús zsákmányt hozott haza, «több ezer abessziniai asszonyt, leányt és fiút, kiket nyájakba terelt össze és ostorokkal kergetett maga előtt». János, abessziniai király, a mahdisták legnagyobb ellensége, Galabát mellett (1889 márczius 9.) elesett. A harctéren találták meg a negusz «koronáját (kérdéses, az abessziniai birodalom valódi koronája volt-e, mert csak aranyozott ezüstből állott), továbbá kardját és ő felsége az angol királynénak a neguszhoz intézett sajátkezű levelét».\*\*\*)

\*) A szövegben helytelenül: az igazság.

\*\*) Slatinnál, u. o. 355. lapon.

\*\*\*) U. o. II. köt. 59., 76. l.

A diadalittasságot némileg lelohasztotta a kudarcz, melyet a khalifa Egyiptom elleni hadjáratában szenvedett.

A mahdija tulajdonképeni ellensége Egyiptom volt. Miután a nilusi tartományok majd csaknem egészen a második kataraktáig meg voltak hódítva, terjeszkedési vágyuk természetesen észak felé intette őket, a sajátképeni Egyiptom felé. A mahdi egy hadiszemléje alkalmával a Nilusra mutatva, így szólt vala embereihez: «Ezt a folyót a jóságos és könyörületes úr Isten teremtette; vizéből fogtok inni és partjain országokra fogtok lelni, melyekről az van elhatározva, hogy ti lesztok az urai.»\*) E jövődőlés teljesítésére törekedett Abdulláhi, midőn 1889 augusztusban, az abessziniai diadal után, északnak indította seregét Valad el Negumi vezetése alatt, ki az egyiptomiak intelmeit daczosan visszautasítván, a Woodhouse pasa, majd pedig a Grenfeld pasa alatt harczoló ellenségtől a Vádi Halfától éjszakra fekvő Toszkinál gyökeres vereséget szenvedett; a szúdáni hadvezér és legtöbb emirje elesett, a többi foglyul ejtették és csak nagyon kevesen térhettek vissza Dongolába.\*\*\*) Ez volt első nagyobb kudarcza a sikereitől elkábitott és vakmerővé tett khalifának.

A khalifa alaposabb szervezetet is adott e nagy államnak; a mahditól lerakott alapon, azaz az ős-islam intézményei keretében kiegészítette azt a patriarchális alkotmányt, melyet mestere elrendelt; kivált a közigazgatást és pénzügyi szervezetet teremtette meg. Erről a legkörülmenyesebben értesít bennünket Slatin,\*\*\*) ki miután a mahdisták fogságába került, a mahdi különös akarata alapján a khalifa közvetlen környezetébe került, testőrségébe (mulázima) osztották be, a mely körben, leszámítva azt az időt, melyet az uralkodó gyanakvása következtében tömlöczben töltött, életének tizenkét éve folyt le. A tömegnek hadi szemlék és hatalmának külső mutogatása által imponál Abdulláhi. Valamiképp profétái család ivadékának mondja magát és nem engedi, hogy más fejedelmekkel egy színvonalra állítsák. Egy kádiját szigorúan megbüntette, mert őt Iszmáil egyiptomi khiddivvel hasonlította össze. «Hogy engedhette meg magának, — úgymond —

\*) Slatin, I. köt. 397. lap.

\*\*) U. o. II. köt. 88. l.

\*\*\*) II. kötet 165. laptól kezdve.

hogyan állapotainkat az egyiptomiakkal összehasonlítsa? Ha önmagát akarja összehasonlítani valamely pasával, tegye meg; de azt soha sem engedhetem meg, hogy engem, a próféta ivadékát, egy khedivével, egy törökkel egy színvonalba helyezzen.\* «Ki van még e földön, ki magasabban áll, mint én! Ki nemesebb, mint én, a próféta egyetlen (!) leszármazottja?» Ő is a mahdi-állam vallásos létalapját fitogtatja. Sőt külsőleg az imámot, a vallásállam főnökét adja. A nyilvános imákat vezeti; bár írni-olvasni nem tud, úgy a hogy, prédikációkat is megereszt, a mahdi vallásos tanítását is utánozza székvárosában, Omdurmánban, Khartum mellett, a hol főhadiszállását tartja. A mahditól tiltott szokások és élvezetek üldözését nagy szigorúsággal folytatja. Jaj annak, kit titkos dohányzáson vagy merissza-iváson rajta kapnak! Valóságos kémkedés és házmozgatói rendszer fejlődött ki a khalifa alatt; feladó rabszolgák rejtett dohány nyomára vezetnek az erkölcsök ellenőrzésére hivatott hivatalnokokat, kik azonban jó bakhsis úrán aztán hallgatnak is, vagy a mozgató eredménytelenségét jelentik ki. Könnyen elképzelhető, mennyire fejlődik ily rendszer alatt az álszenteskedés és képmutatás. Azon érdekes kultúrképben, melylyel Ohrwalder atya, ki az ily mozzanatokra több ügyet vet mint a katona Slatin, ez állapotokat jellemzi,\*) meglepő képmását leli az olvasó azon hasonló körülmények között fejlődött társadalmi és vallásos állapotoknak, melyeket Vincenti Károly a dohányzást és fényűzést üldöző puritán vahhabita állam társadalmáról tanulságos és vonzó regényében élénk színekkel rajzol.\*\*)

A khalifa beavatott környezetében mindezen külsőségek fitogtatásának daczára jól tudják, hogy a mahdi-állam jelen fejedelme nem szent ember, hogy mindenestül világi céljai vannak, hogy a mahdizmus csak eszköz, csak jelszó, melylyel a világi hatalomra vágyódását palástolja.

«A khalifa — így jellemzi Slatin — tényleg csöppet sem vallásos. Sok évi tartózkodásom alatt egyetlen egyszer sem vettem észre, hogy háza belsejében is imádkozott volna. Attól sem irtózik, hogy egy vallási szokást, legyen az bár a legrégebb is, azonnal félre ne vessen, ha az pillanatnyi céljainak elérésében gátat szolgál. Igaz, hogy ön-

\*) Ohrwalder, 194. laptól kezdve a könyv végeig.

\*\*) *Die Tempelstürmer in Hocharabien.*

kényének ilyen fajta intézkedéseit mindig azzal szokta fedezni, hogy a kádik úgy hozzák azokat javaslatba, hogy azok «a hit föntartására» szükségesek, vagy pedig ugyancsak a kádiktól utólagosan csikar ki jóváhagyást. A szolgálatkész és alkalmazkodó kádik pedig kitűnően értik azt, hogy bármily intézkedést hogyan lehet összeegyeztetni a mohammedán vallási szabályokkal vagy legalább is a máhdi külön parancsaival. Ha pedig minden hír szakad már, a khalifa egyszerűen kijelenti, hogy a próféta megjelent neki és megparancsolta, hogy így és nem másképp cselekedjék».\*)

És tovább:

«A vallás gyakorlati teljesítése a khalifa parancsainak követésében áll, mert csakis ez által juthatnak a hívők a mennyország örök örömeihez. A mekkai zarándoklásokat eltiltotta, mert teljesen elég, ha a jámbor zarándok a próféta helyettesének, a máhdinak, sírhalmához zarándokol. Ámbár a legtöbb szudáni észrevette, hogy a khalifa rendelkezései nagyon gyakran ellenkeznek a valódi hittel, félelmökben, hogy vagyonuktól és életüktől megfosztatnak, parancsait a vallási dolgokban jobb meggyőződésük ellenére is követni kényszerülnek. Így képen a képmutatás egészen általános lett, maig is tart és tőle még a jobb elemek sem szabadulhatnak.»\*\*)

Abdulláhi lelke mélyén már nem is a *mahdi-világ* beteljesítőjének, hanem *szultánnak* érzi magát. Sőt családi politikát folytat; dynastiát akar alapítani. Az almohád mahdi utódai is ez útra tértek; az igaz, nem épen mindjárt a mahdi legelső utódja alatt. De idővel teljesen levetették a theokratia álcáját és odáig jutottak, hogy a mahdiság eszméjén alapult birodalom egyik fejedelme a szószékről szidta Ibn Tumartot, a mahdit, és kijelentette, hogy az almohád birodalomnak semmi köze hozzá. Vajon Abdulláhi idáig eljut, nem tudhatni. Nagyon kétséges, vajon lesz-e utóda, ki e lépést megtehetné.

Egyelőre azt a lépést már ő is megtette, hogy a mahdi-birodalom fejedelmi rangját a maga családja számára kösse le. Ezt leginkább úgy készítette elő, hogy a hatalmat a maga néptörzsének biztosította és a többieket az állam kormányzatára való befolyástól teljesen kiszorította. Igazi népvándorlást indított a Szúdán lakossága között. Saját véreit, azt az egész néptörzset, melyből kikerült, a bakkarákat, a legutolsó gyermekig a Szúdán legnyugatibb részéből kivándoroltatta és a Nilus mentén, a hol a mahdija politikai középpontja van,

\*) Slatin, II. köt. 206. lap.

\*\*) U. o. 209. lap.

telepítette meg; ők képezik hadserege zömét, közülük választja a távolabbi tartományok kormányzóit és intézőit; a nilusi néptörzseket pedig félreesőbb vidékekre vándoroltatja vagy veszedelmes háborúba küldi, az elpusztulásnak teszi ki. A kire gyanúja van, kit nem tart teljesen megbízhatónak, kádijai által akasztófára küldeti. Legtehetségesebb és legbecsületesebb emberét, Ibráhím b. Adlánt, ki állama pénzügyeit rendezte, halálra ítélte. Ép így bánik egész néptörzsekkel. A nilusi Battáhin-törzs összes embereit fölakasztatta, mert parancsolatának rögtön nem engedelmeskedtek; e tömeges kivégzés kegyetlenségét a Slatin könyvéhez (II. köt. 80. laphoz) mellékelte kép jeleníti meg. Mestere, a mahdi, családját semmibe sem veszi; szent ereklyeként őrzi rozoga tanyákon. A szent mahdi háremében tovább is elzárt női népség majd éhen halt, mert a khalifa nem gondolt élelmezésével. Azzal pedig nyíltan föllépett, hogy majdani utódjául, nem a mahditól kijelölt második khalifát, hanem saját fiát, Othmánt nevezte ki, miután első tanácsadójául sem a mahdi jelöltjét, hanem a saját testvérét, Szidi Jákubot, szemelte ki.

Ezzel azonban a pártvillongásnak is elhintette magvát a zsarolásoktól kifosztogatott nép között. Egyrészt a serifek (asráf), azaz a mahdi családjának pártja, másrészt a nilusi néptörzsek, kikkel saját törzstársai javára a legkiméleltlenebbül bánt, ellenszegülést forralnak a zsarnok kormányzás ellen, melyet az erélyes khalifa nem fog már sok ideig kivégzések, vagyonkobozások és egyéb önkényes eszközökkel tartósan ellensúlyozhatni. Más okai is vannak a nép elégtelenségének, mely Slatin állítása szerint, már várva-várja azt a hatalmat, mely őket ez iga alól fölszabadítaná és mely tárt karokkal fogadna minden idegen hadsereget, mely a jelen rendszernek véget vetne. Épen oly kevés ellentállást fejtenének ki ellene, mint kifejtettek tizenöt évvel ezelőtt a mahdi ellen, ki őket az egyiptomi tisztviselők elviselhetetlen önkényétől szabadította föl. A nagy győzelmek mámorel lassan-lassan kijózanodásnak ad helyet, mióta a khalifa tettei napfényre derítették, hogy nem igazi utóda a mahdi önzetlen törekvésének, hanem családja számára dolgozik és világi czélokért küzd. Csakhamar belátták, hogy nem jobbat cseréltek az egyiptomi uralom helyett. Hisz' Abdulláhi alatt országaik teljesen elszegényedtek, elpusztultak; a folytonos háborúk elfojtották a népjólét összes

forrásait; ferde rendszabályok elnyomták a kereskedelmet; Egyiptom elzárva előttük; nincsen se be- se kivitel; nemzetgazdasági tekintetben Abdulláhi uralma alatt a Szúdán teljese-  
sen tönkre jutott.\*)

Még egy másik mozzanat is hozzájárult a népek kijózanodásához. Folyton növekedik a skepticismus magának a mahdinak igazsága ellen. Muhammed Ahmed azzal hitegette híveit, hogy a hagyomány jövendölése szerint negyven évre fog az ő uralma terjedni, ezalatt Egyiptomot meghódítja, az iszlám legszentebb városába bevonul velök, Szíriára is kiterjeszti jogarát, Jeruzsálemet hatalmába ejti, a hol Jézus az ő oldalán megjelenik és megöli a dadzsált (Antikrisztus). Földi feladata bevégezése után Mezopotámia Kufa nevű városában fogja őt a halál utólérni.\*\*)

A muhammedán hagyomány nem szúdáni mahdiről szól, hanem az egész muszlim világot alá vető és az azt elborító romlottságtól megváltó mahdiről. Muhammed Ahmed nem jutott tovább Khartumnál. A megjövendölt negyven év helyett összesen csak négy évig uralkodott. Vajon ő volt-e csakugyan az igazi mahdi? hisz nem teljesült rajta az, a mit az iszlám próphetai hagyománya az ily embernek osztályrészül juttat! A kik a mahdi ellen nem élnek a szédelgés gyanuperével, azzal mentik ki, hogy ha nem is volt az igazi mahdi, hát ennek volt az előző hirdetője, evangelistája, az «ki a mahdi útjait egyengeti». Ilyennek tartják őt nem csak azon szúdániak, kik nem kételkedvén isteni missiójában, a mahdi hivatását nem látják benne beteljesedetnek, hanem a hívő iszlám tágas köreiben is hajlandók pályafutását e színben föl-  
tüntetni. A szúdániak nagy része, mely nem az iszlám történet-philosophiájával szemléli az eseményeket, hanem azon személyes áldozatok szempontjából, melyeket ő maga hozott a mahdi-lázadás elősegítésében, az önző Abdulláhi uralkodása alatt mindinkább belátja saját országának anyagi romlását és pusztulását és komolyan csalónak kezdi nézni a szent mahdit. S ha nem is mondják ki nyíltan meggyőződéseket — mert ezért menthetetlenül akasztófán lakolnának — bizalmas körben rebesgetik, suttogják, hogy talán impostornál nem volt

\*) Ennek részleteit Slatinnál II. köt. 210—218.

\*\*) Ohrwalder, 78. lap.



egyéb a dongolai dervis, ki az ő állapotuk nyugalmát hiúnak bizonyuló jelszavakkal fölzavarta. Igazat adnak a kairói ulemáknak, kik a mahdi pályája kezdetén a kormány unszolására egy fetvát adtak ki, melyben theologiai okokkal bizonyították a mahdi csaló voltát, különösen azt, hogy so személyében, se a föllépését kísérő körülményekben nem találhatók föl azon követelmények és ismertetőjelek, melyeket a hiteles muhammedán hagyomány az igazi mahdiról és föllépésének viszonyairól hirdet. A kormánynak oka volt az ulemákat e bulla kiadására unszolni. Joggal félt tőle, hogy a jámbor muhammedán lelkekre, még a Szúdánról éjszakra eső vidékeken is, hatást tehetne a dongolai dervis hirdetése. Hisz az uralkodó vallásos közállapotok, az idegen népek befolyása az élet minden viszonyaira, épen Egyiptomban nyújtanak okot a jámbor muhammedánoknak csöndes panaszra és szomorkodásra. Félő volt, hogy a távol Szúdánban ébredező népmozgalom a Nilus éjszakibb vidékén is megkapja a lelkeket. Sok kellemetlenséget okozott az a körülmény, hogy a mahdit hirdető számtalan hagyomány között akadt olyan is, mely «a jó útra vezérelt» föllépésében a Szúdánnak tényleg előkelő hivatást tulajdonít; mely egyenesen azt hirdeti, hogy majdan a Szúdánból kerül ki a várva-várt megváltó (al-mahdi al-muntazar).\*) Olyan hagyomány is van ugyan, mely ugyanezen hivatást Maghrebnak (Észak-Afrika nyugati részének) adományozza; ebbe kapaszkodtak meg a XII. században a marokkói mahdi hívei.\*\*)

Abdulláhinak tehát nemcsak személyes irigylőiben, az eljárása miatt maga ellen fölbőszített nilusi néptörzsekben, a Szúdán gazdasági sülyedésétől előidézett általános nyomorúságban, hanem a hívei között mindinkább terjedő kételkedésben és kritikában is oly belső ellenségei támadtak, melyek

---

\*) Nem al-muntaszar, mint Slatin könyvében e sokszor előforduló muhammedán műszó állandóan írva van.

\*\*) E hagyományokat és következősük történetét bőven találjuk C. Snouck Hurgronje *Der Mahdi* czímű értekezésében, mely a *Revue coloniale internationale* 1886-iki évfolyamában és különnyomatban is megjelent, úgy mint ugyanazon szerző holland nyelvű esszejében (1889) *Een rector der Mekkaansche Universiteit*. Ebben azon ítéletet közli, melyet a mekkai főmufti, az iszlám történetéről szóló könyvében a szúdáni mahdiról nyilvánított.

nem csekély mértékben fogják megkönnyíteni munkáját Egyiptom tényleges gazdájának, az angolnak, ki most már elérkezettnek látja az időt arra, hogy a nyolcz évvel ezelőtt Toski mellett visszavert mahdistákkal ismét szembeszálljon. A határvonalon Firket mellett ez év június havában kivívott győzelme (úgy mint azóta Dongola elfoglalása) azt mutatja, hogy Hicks és Gordon szerencsétlen napjai óta alaposan haladt azon akadályok legyőzésében, melyek a Szúdánban előre nyomulása elé gördültek.

Kétségtelen, hogy azon alapos informatio is, melyet Slatin Rudolf könyvéből a mahdista-állam minden viszonyairól meríthetni, tényezőül szolgál azon cselekvés előmozdításában, melyre most az Egyiptom sorsát intéző hatalom készül.

Borosznó, július 20-án.

GOLDZIHÉRNÉ IGNÁCZ.

## Az egyiptomi iszlám.

Dr. Goldziher Ignác.

Csak hiányosan és egyoldalúan itélnék meg a mohammedán nép vallásos életét bármely országban, ha szemléletünk csupán az irodalomban megjegyzesedett theologiai elméletre terjedne, a mohammedán vallásos tanra, «sicut docetur in templis et scholis».

A vallásos tan és a vallásos törvény a szunnita iszlám teljes nagy területén *egyöntetű* rendszert mutat, melyen belül alig tekinthetjük a lényegre vonatkozó eltéréseknek azon aprólékos árnyalatokat, melyeket a szunnita iszlámban kifejlődött egyenlő rangú *ritusok* feltűntetnek. De ez egyöntetűség csakis látszólagos. Azon elméleti tanrendszer mögött, melylyel az Azhar-mecset tanárai a vallásos gondolkodás és élet körét teljesen kimerítik és egy óriási irodalomban a vallásos tudomány foglalatjául nyújtják át azoknak, kik az iszlám legkülönbözőbb országaiban e tanítás fejlesztését tekintik hivatásuknak, a szemlélet tárgyát kiválóan még az egyes országok és vidékek *egyéni* különböző vallásos élete kell, hogy képezze. Ez egyéni jelenségeket a theologusok irodalma teljesen elhanyagolja, figyelmen kívül hagyja, a mint meg másrésről a népszerű szokásokban nyilatkozó vallásos élet sem törődik a scholasticusok rendszeres, egyöntetű tanításával.

Különösen az egyiptomi iszlám, azon kapcsolatnál fogva, mely egyes népszerű jelenségei és az ország *régibb vallásos hagyományai* között fennáll, sajátos jelenségeket mutat fel, melyek a finomabb szemléletet az egyiptomi iszlám egyéni sajátosságának megfigyelésére csábítják.

Az ősi hagyományok fentartásának legfőbb eszközeül szolgált Egyiptomban is a szentek, vagy mint itt rendesen nevezni szokták a *scikkhek* tisztelete. E körben igen sok jellemző vonás maradt fenn még a régi egyiptomiak vallásos képzeteiből is. Azon ezer meg ezerre menő *kubbék* (sírkápolnák) mellett, melyekhez az egyiptomi ember ájtatosan zárandokol, nem ritkán az ősi egyiptomi vallás egy-egy maradéka lappang. E tény legvilágosabb bizonyítékául leginkább a Tantában a Seikh *Ahmed al-Bedavi* sírja mellett gyakorolt szokásokat szokták felhozni és azon rokonságot, melyet e szokások között és a Herodotostól ismertetett bubasztisi panegyris között régóta felismertek.

Mennél részletesebben figyelik meg újabb időben a seikhek kultuszának jelenségeit, különösen Felső-Egyiptomban, a hol a nép ősi szokásai a legtisztábban maradtak fenn, annál inkább bővül anyagunk készlete azon fölötté fontos és érdekes vallástörténeti átmenetek kimutatására, melyek e téren ritka változatosságban kínálóznak a vizsgálónak. Alig volt a régi Egyiptomnak vallásos képzete, mely bármennyire elkorcsosodott maradécul valamely seikh sírja mellett fenmaradt népszokásban nem találta volna utolsó menedékét.

A ki azon szokásokat tanulmányozná, melyeket a mai egyiptomi nép az úgynevezett *mólid*-ünnepélyek\*) alkalmával a kubbék mellett szelében gyakorol, gazdag anyagot hozna össze a vallástörténet azon nagyfontosságú fejezete számára, melyet Tylor e czímen jelölt: *Survivals*. De épp oly gazdag anyaggal szolgálnak a seikhek *legendái* is. S e téren nem is annyira azon nagyhírű seikhekéi, kik az iszlám-világ majdcsaknem közkincsét teszik, és kiknek nevére nagy alapítványokkal támogatott fényes mecsetek emelkednek a nagy városokban, hanem inkább azon *sancti ignoti*-éi, kiknek tisztelete holmi félreeső falvakban elszigetelve dívik; kiknek szegényes, agyag-viskóhoz inkább mint kápolnához hasonló, elhanyagolt síremlékei mellett az előtte elhaladó felső-egyiptomi felláhok ájtatosan zümmögik a fátihát; kiknek nevét fohászkdják a szákiya kemény munkája között.

E síremlékeknek nem viselték gondját egyházi személyek; teljesen a szegény népre vannak hagyatva; úgy tengődnek, mint maga a nép, melynek agyagsárból készült düledező viskói veszik körül a patronus hajlékát.

Nagyon nevezetes például, hogy a seikhekről szóló legendákban a régi egyiptomiak *bá*-képzete is fentartotta magát, mely szerint a megholt ember lelke madár alakjában lebeg a síremlék táján. Nagyon gyakori vonása épp az egyiptomi szent legendának, hogy a seikh lelke a sírjához menekülő gyámoltalannak madár alakjában jelenik meg (egy példát az «Iszlám» 194. lapján hoztam fel). A régi egyiptomiak előkelő gondjaihoz tartozott, az elhaltak táplálkozásáról is gondoskodni. Ez a szokás egyiptomi falvakban még mai napig is fenmaradt. Ali basa Mubárek, Egyiptom volt oktatásügyminisztere, (kinek arczképét a tőle alapított Dár el-ulúm dísztermében láttuk) 1889-ben megjelent nagy topographiai munkájában Sziyút kerületéhez tartozó egy faluról (Nukhêla) azt a szokást jegyzi fel, hogy az ottani lakosok kávésfindzsát, dohányszelenczét és csibukot temetnek halottjaik mellé. De a halott néha maga is kijő, hogy a túlélőktől neki szánt eledelt felszedje. Az ókori történet irodalmában híressé vált Tell el-Amárna vidékén, a Nilus partján, egy halomról valami Seikh Sza'id kubbéja tekintett le ránk, midőn a «Hataszu» fedélzetéről a partvidékét

\*) Szó szerint a. m. a szentek születésének évfordulója, mely időmeghatározást nem kell pontos históriai adatnak venni. Legáltalánosabb magának a prófétának mólidja I. Rebi' hónap 10-én.

szemléltük; alkalmasint egy ősrégi szent hely, melynek emléke az iszlámba is átöröklődött. Valahányszor az erre hajózó matrózok e helylyel vannak szemben — így tudósít az ép említett Ali basa — az a szokásuk, hogy kenyérmorzsákat hajigálnak a folyamba. Az a hitük, hogy a morzsákat csakhamar felszedő madarak, nem maguk költik el, hanem a seikhnek viszik a hajósok adományát. Nem is közönséges madarak, hanem bennük van magának a seikhnek lelke (*bá-ja*), mely elköltözött testét nem hagyja teljesen magára. Valódi egyiptomi képzet; a *bá* nem szorul eledelre.

Az egyiptomi iszlám seikhkultusza, mely azon hagyományokhoz képest, melyek benne feldolgozva vannak, egyéb mohammedán-országok hagiológiájától sok tekintetben különbözik, Egyiptom *népszerű* iszlámjának sajátos jelleget kölcsönöz. De ez egyéni jelleg alakulásának még más tényezői is voltak. S ezek közül itt különösen kettőt óhajtok kiemelni. Az egyiptomi iszlám *differentia specificájá*-nak alakulására a fentebbiekben említett ethnographiai mozzanaton kívül, nagy hatással voltak még:

a) az ország *természeti* feltételei; továbbá b) Egyiptom speciális *mohammedán* fejlődése.

Az előbbieket tekintve, az egyiptomi iszlám a maga vallásos formái között fentartotta és tovább műveli nagy részét azon ősrégi nemzeti szokásoknak, melyek az ország jólétének legfőbb tényezőjével, a *Nilus*-sal vannak kapcsolatban. A nép vallásos érzése az iszlámtól teremtett formák között ép úgy fűződik mai napig a Nilus áradásának minden mozzanatához, a mint az ország pogánykori lakóié, a mint később a kopt keresztényeké fűződött hozzá.

A népszerű vallásgyakorlat legkimagaslóbb nyilatkozásai a Nilus élethez vannak kapcsolva. A vallásos szokásokat codificáló törvénykönyvekben a Nilus ünneplése nem foglal helyet. Az egyiptomi iszlám körében keletkezett vallásos irodalom egy cseppel sem különbözik a syriai, vagy középpázsiai, vagy akár khinai iszlám vallásos irodalmától. Mintha Egyiptom különös körülményei nem is fejtették volna ki a vallásos élet különleges árnyalatait, melyeket nem bir közösen az iszlám egyéb tartományaival. A Nilus az «Isten ajándéka» nem szerepel az egyiptomi iszlám vallásos könyveiben. Nem szólnak róla az Azharban. De azért a népies vallásban csakis oly szerepe van, mint a milyennel az iszlámot megelőző időkben bírt. A nép hite szerint a Nilus minden évben a kopt Báúna hónap 11-ét (= június 17.) megelőző éjjel kezd megdagadni. Ez éjjel siratta Izis, a Typhon bosszújának áldozatul esett Ozirist. Könnyeit a szent folyamba hullatta. A Nilus áradni kezd. Ma is *lét en-nukta* «a csöpp éjjel»-nek nevezik ez éjt és nagy jelentőséget tulajdonítanak neki. A népies vallás e képzete bizonyos tekintetben versenytársává teszi az éjjelt a mohammedánoktól e vallás kiterjedésének bármely pontján nagy tiszteletben tartott *lét en-nusz min Sá'bán*, azaz «a Sá'bán (mohammedán) hónap felének (közepének) éjjel»-vel, melyben a mohammedán néphit szerint az emberek sorsáról intézkednek az égiek. A paradicsom legmagasabb pontján

levő lotus-fának annyi a levele, a hány ember él a földön. Egy-egy levélre más-más embernek a neve van felírva, atyja, anyja nevének pontos megjelölésével, az azonosság kedvéért. A Sábán éjjelén megrázzák a fát. A ki életre van rendelve, annak levele sértetlenül megmarad a lotus ágán; a kinek az év folytán meg kell halnia, annak levele földre hull. Más-más jelek mutatják a betegséget, sorvadást stb. stb.

Az ítélet ez éjjelével versenyez Egyiptomban a «csöpp éjjele». Naplenyugta előtt tészta-gömbölyéket szoktak az asszonyok házaik tetejére rakni, minden család annyit, a hány tagot számlál. E tészta-gömbölyék különféle elváltozásából olvassák ki másnap reggel a családtagoknak a jövődő esztendőre rendelt jó- vagy bal-szerencsáját. Ily sejtelmes hatást tulajdonít az egyiptomi mohammedán nép a Nilus áradását előidőző égi cseppnek, Izis könyhullatásának. S midőn julius felé a folyam áradása észrevehetővé válik, a «Nilus hiradója» (munádi al-Nil) egy fiú kíséretében járja be a helyiségeket; a bekövetkezett áldásért nagy hangon és a fiúval folytatott párbeszéd alakjában magasztalja Alláht és dicsőíti a profétát s az örömhír fejében — baksist kér a jóreményű lakosságtól. Ugyanezen szerepében az áradás előrehaladásának többi fázisaiban is érintkezésbe helyezkedik polgártársaival.)\*

S még egyéb természeti körülmények, így p. o. a Khampszin szelek időszakának beállása stb. az iszlám egyéb országaiban ismeretlen szokásokkal vannak egybekapcsolva, melyeknek a mohammedán vallásos felfogás többé-kevésbé egyéni árnyalatot kölcsönöz. De a természet életének semmi más mozzanatában az egyiptomi iszlám oly mélyen nem vesz részt, mint a Nilus emelkedésében és apadásában, Egyiptom gazdasági életének e döntő eseményeiben.

Az iszlám kánoni nagy ünnepeinek az a feltűnő sajátága, hogy semmi néven nevezendő kapcsolatban nem állanak a természet eseményeivel. A mohammedán népek kalendáriumát a hold változása szabályozza, a nélkül azonban, hogy a holdévet a napévvvel időről-időre intercaláció által kiegyenlítenék. Így lehetséges aztán, hogy a mohammedán ünnepek bizonyos időközben az év valamennyi szakát befussák. Semmi közülük a természethez. A húsvétnek megfelelő 'id (törökül bairám) eshetik télre, nyárra, őszre meg tavaszra. Az újévnek (muharrem hónap elsején) sincsen állandó helye az évszakok váltakozásában. A *Ramadhán* név annyit jelent, hogy: «perzselő», a mi arra mutat, hogy e hónap az arab pogányság idején eredetileg nyári hónap volt. Most akárhányszor az esős idővel következik be a nagy bőjthónap. Ellenben a *Dsumádá* hónapok, melyek nevükkel fagyos természetükről tanúskodnak, a nyár derekára eshetnek.

\*) Nagyon érdekes mondókat legjobban a Lane könyvében találhatni: *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* 26. fejezet. (5. kiadás, London 1871. II. köt. 225—235. lap.)

A Nilus meghódította a természet iránt oly közönyös vallásrendszert is. Az őskorba visszanyúló hagyományos tisztelete elől még a mecset sem zárkozható el.

Egy mohammedán prédikációs könyv fekszik előttem, mely a mecset ünnepi cyclusa és a vallásos életben leginkább kimagasló pénteki napok számára tartalmaz prédikációkat az egyiptomi iszlám leghíresebb mecseti szónokától, *Ibn Nubátától* (megh. 984.). E könyv függelékében egy «*nilusi prédikáció*» (Khutbat al-Nil) foglal helyet, melynek nehágy itt fordításban idézendő helye egyszersmind az egyiptomi mohammedánok nilusi mythológiáját ismerteti meg velünk.

«Hála légyen Alláhnak — minden ünnepi beszéd (khutba) ezen kezdődik — a magasztos királynak, a fény és hatalom és kegyelem urának; mert tőle van az a jótétemény, hogy minket körülvelt és megajándékozott a Nilus folyam ajándékával, a melyet fényes trónusáról (mely a hetedik égben van) uralmának egére leszállni engedett, a nélkül, hogy bármely erő indította volna arra, vagy bármely vezető vezette volna. Mint a menyasszonyt a nászakiséret, úgy kísérték a szelek (a Nilust), a felhők vitték előre útjában és az angyalok környezték mindenfelől, Gábiel, Mikáél, Iszráfil és 'Azráil, a míg (az égből) a boldogság szigetére bocsátkozott le, jácshint- és gyöngy-fövényre; innen egy ország felé indul, melynek földje vasból van, mindig dagadva és bővülve; innen pedig az epedő és terméktelen ország felé . . . Így rendezte Alláh . . . Azt mondja a szent hagyomány, hogy Alláh minden évben háromszor pillant a Nilusra, mindenkor egy-egy szót intéz hozzá: «Emelkedjél! apadj! állj meg!» Mikor a Nilus e magasztos felszólítást meghallja, hol megdagad és tajtékozik, hol rémülettel visszavonul medrébe, majd pedig megnyugszik helyén.»

Az egyiptomi iszlám egyéni jellegének második okául az ország speciális mohammedán fejlődését említettük. E körben különösen a vallásos élet tüneményeinek egy csoportja érdemes figyelmünkre.

Az egyiptomi iszlám mindenestül a mohammedán vallás úgynevezett *szunnita* alapján áll, azaz azon rendszerben foglal helyet, melynek dogmája szerint az iszlám viszonyainak a próféta halála óta beállott közjogi alakulása, elkezdve Abú Bekr khalifaságától, az omajjád uralmon és a bagdádi khalifaságon át egészen ez utóbbi méltóságnak az oszmán szultánok javára történt átengedésig, jogos és törvényes alakulásnak van elismerve. Nem kutatja egyenkint és esetről-esetre a khalifai dynasziák legitim jogcímét, hanem arra támaszkodva, hogy e dynasziák általános elismertetése annak idején az igazhitűek közmegegyezésből\*) következett, nem engedi bolygatni az iszlám történelmi fejlődésének egyéb alapját. Alinak, a próféta vejének, gyermekeinek, a próféta unokáinak és utódainak nagy tisztelettel adózik, de nem ismeri el

\*) *idsmd'*; e fogalommal e tanulmány végén közelebről ismerkedünk meg.

előbbrevalóságukat a khalifai méltóságban; kultusz tárgyául meg éppen nem ismeri el őket. A próféta *társait* csakis olyan magas polcra helyezi, mint a *család* tagjait (Ahl al-beit). A siitáktól bitorlókül elátkozott Othmánt és Omárt (a 2. és 3. khalifát) a vallásos úgy vértanúinak nevezi, mert orgyilkosok oltották ki életüket.

Az iszlám egy másik hajtása ezzel ellentétes rendszert képvisel. A *siiták* csak a próféta ivadékait ismerik el az iszlám jogos vezéreinek; azt az egész fejlődést, melyet a szunniták jogosnak vallanak, a jogfosztás és bitorlás eredményének nevezik; szent martirokul tisztelik azokat, kik a próféta családjá jogainak kivívásában a csatatéren vagy a bakó keze alatt multak ki és arról vannak szentül meggyőződve, hogy még elérkezik a világra a lappangva élő igazi *imám*, ki az őse czimén csak az őt megillető méltóságot elfoglalja, az igaztalan uralomnak véget vet és «a világot eltölti igazsággal és joggal, a mint hogy eddig igazságtalansággal és jogtalansággal volt eltelve». E politikai dogma a vallásos felfogásra is nagyon erős befolyást gyakorol. A siizmus különféle ágaiban, hol gyengébben, hol erősebben, az imámok, a próféta családjából való férfiak és nők kultusszerű tiszteletének mindenféle nyilatkozata is kifejlődött. A siita rendszernek vannak elágazásai, a melyek tanaiban e tisztelet a legtúlzóbb alakban nyilvánul, Ali meg Fátima, sőt gyermekeiknek is istenítésében. Al-Sahrasztáni, ki a mohammedán szekták és dogmatikai iskolák történetét írta meg, megemlékezik a siitáknak egy *mukhammisa* (azaz: ötösítő) nevű szektájáról, melynek tanai szerint «Muhammed, Ali, Fátima, Haszan és Huszein, együttvéve egy isteni pentaszt alkotnak, egy istenséget öt egyéni nyilvánulásban».

A siita törekvéseknek sikerült 893-ban Éjszak-Afrika nyugati részén államot alkotni. A történelemből ismerjük a *fátimida* dynasztia sikereit a mai Tunisz területén. Már e dynasztia neve is mutatja, hogy ez uralkodók a Fátima vérbeli leszármazottjainak mondják magukat és e származásra alapítják azt az igényüket, hogy a szunnán alapuló bagdádi khalifátus jogczímét visszaautsítsák. E dynasztia 969-ben Egyiptomba is áthatolt; a Nilus völgyében 969-től 1171-ig folytatta uralkodását. Egyiptom fővárosának emlékezetes fejlődése van ahhoz a történeti eseményhez kapcsolva, hogy a Fátima utódai Egyiptomra terjesztik ki uralkodásukat és véget vetnek ama helytartó-uralkodóknak (a gyönyörű Túlun-mecset alapítója is ilyen volt), kik eddigelé a bagdádi khalifa nevében és tekintélyével kormányozták Egyiptomot.

A fátimida hódító alapította a tulajdonképeni Kairót, Új-Kairót, a mint nevezni szoktuk. Addig Ó-Kairó, Fosztát, volt az uralom központja, a város azon része, melynek ékességét a siitáktól átkozott Omar hódításának emléke teszi, a még ma is romlott állapotában bámult Amr-mecset, mely nevét Omar hódító hadvezérétől nyerte, kinek sátra e helyen állott. A szunnita iszlám hagyományait, melyek Fosztátban központosultak, akarta Mu'izz fátimida khalifa hadvezére megálázni és háttérbe tolni, midőn a fővárost az iszlám



legitim uralkodója számára meghódítván, a vallásnak és a közügynek egy új központot teremtett, Kairót. Az Amr-mecset rangját ezentúl az *Azhar-mecset* volt hivatva elfoglalni, melynek alapjait Dsauhar, a hódító hadvezér nyomban a hódítás bevégezte után rakta le.

Azon két évszázadot meghaladó idő alatt, hogy a fátimidák mint az iszlám jogos khalifái uralkodtak a régi pháraók országa fölött, a kormány befolyása alatt a siita eszmék honosodtak meg az egyiptomi iszlám vallásos életében. A siizmus külön fejlődése nemcsak a nagy dogmatikai kérdésekben nyilvánult,



Tulun-mecset.

hanem apróbb szertartásokban is, a nagy szunnita áramlattól eltérő gyakorlatot teremtett. Mindezen eltérések uralkodó vallásos szokásokká válnak most Egyiptomban. De különösen azon túlzó képzetek, melyek a siita felekezet körében az Ali családjáról a közhitben uralkodnak, kezdik most elárasztani az egyiptomi mohammedánok lelkét. A Huszein martiriumának gyászolása, ellenségei emlékének üldözése és megalázása központi jelleget ölt vallásos gyakorlataik körében. A próféta szent családja számos, különösen női ivadéka, akár soha nem is jártak Egyiptom földjén, síremlékeket (afféle keno-

taphiumokat) emelnek az uralkodók és feléjük terelik a nép ájtatos tiszteletét, arra szoktatják a népet, hogy e kultuszban lássák az iszlám vallásos életének előkelő nyilvánulását.

Ott találjuk a Karáfában, a Mukattam tövében elterülő nagy temető-külvárosban, *Zein al-'abidin* sírját, egy szentül tisztelt helyet, mely Huszein fiának, tehát a próféta dédunokájának emlékét őrzi. A város belső részeiben találjuk *Scittná* (= Nötre dame; *szitt* a. m. asszony; *ná* a. m. a mienk) *Zeinab*, a Fátima leánya nevén nevezett mecsetet; egymás közelében Huszein leányának *Szakiná*-nak és Ali egyik unokájának *Nafissá*-nak kápolnáit; ez utóbbi a kairói mohamedánságnak kiválóképpen szent asszonya, kinek emlékét a kegyes csudalegendák egész füzére környezi (egyet az «Islám» 214. lapján talál az olvasó). Különös tisztelet tárgya még a *Rokajja úrnő* sírja; azt mondják, hogy Ali Ridhá, a siiták nyolczadik imámja leányának tetemeit foglalja magában. De még atyjának, *Ali Ridhá*-nak és *Atiká*-nak, a próféta nagynénjének sírhelyeit is ugyanitt mutatják.)\*

E szent férfiakról és asszonyokról bizvást állíthatjuk, hogy egyikük sem élt valaha Egyiptom földjén; sőt némelyiköknél sírjára az iszlám más városai is igényt tartanak, talán jogosan. Így p. o. a Rokajja autentikus sírhelye Damaszkus Midán nevű külvárosában található. Bizonyára Kairóban, alapításuk idején, nem sírhelyeiként szerepeltek azon személyiségeknek, melyeknek neveit viselik, hanem inkább csak kenotaph-oknak voltak szánva, melyekhez e szentül tisztelt személyek kegyeletes tisztelete fűződött, első sorban azon rendeltetéssel, hogy a kegyes zárandokolás és a kultusszal járó szertartások szempontjából helyi támaszpontjai legyenek a vallásos tiszteletnek.\*\*)

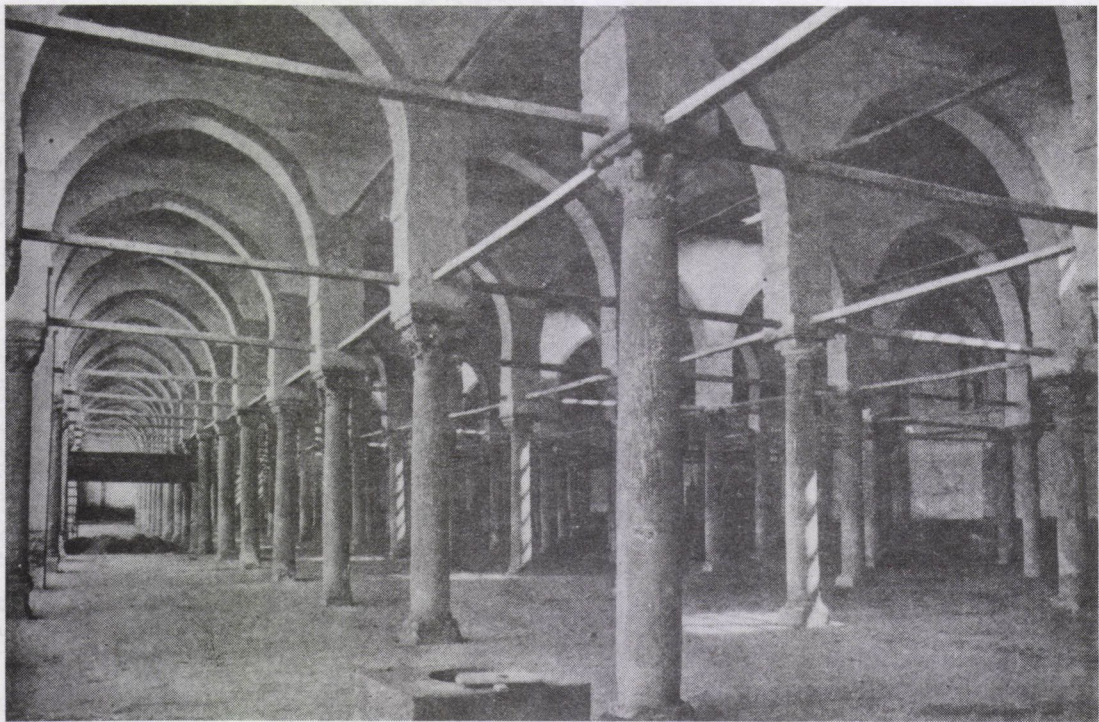
E tiszteletre legelőször a fátimidák idejében tereltek az egyiptomi mohammedánság kegyes érzületét, midőn a szunnita hagyományokban nevelkedett lakosság között a siita rendszert tették uralkodóvá és az Alidák kultuszát helyezték az iszlám vallásos életének középpontjába.

Ez idő alatt a népet a siita-vallásfelfogás végleteire is előkészítették. A fátimidák a siita felekezet egy oly ágazatából emelkedtek ki (ismá'iliták), mely nagy hajlandóságot mutatott arra, hogy az istenségnek az Ali ivadékaiban nyilvánuló incarnatióját tanítsa. S tényleg a dynasztia egyik képviselője, Al-

\*) A Kairó vallásos épületeinek és emlékeinek leírására nézve még ma is leginkább Mehren, kopenhágai tanár két értekezésére lehet utalni a bővebb értesülést óhajtó olvasót: *Tableau général des monuments religieux du Caire* (a sz.-pétervári akadémia *Mélanges asiatiques* cz. gyűjteményének VI. kötetében — 1870. — 296—343. lapokon és *Revue des monuments funéraires du Karafut ou de la ville des morts hors du Caire* (u. o. 524—569. lapokon). Legújabb időben az utóbbi emlékek közül néhányat, különösen a Nafissa és a Rokajja nevét viselő kápolnákat a «Mission archéologique française au Caire» tagjai építészeti és történelmi tekintetben külön tanulmányozták és ismertették.

\*\*) E jelenségekről nem rég bővebben szoltam a *Globus* (1897) LXXI. kötetében (233. és következő lapokon) megjelent tanulmányomban: «Aus dem mohammedanischen Heiligen-Kultus in Aegypten.»





A kairói Amr-mecset belseje.



Hákím (976—1021), kinek nevét azon rombadőlt mecset tartotta fenn (Hákím-mecset), melynek folyosóin van most elhelyezve a tudós földink, Herz Miksa Bey igazgatása alatt álló arab múzeum, uralkodása huszadik évében arra ébredt és azon hitre kötelezte alattvalóit, hogy ő az istenség megtestesülése, ember-isten. E hit ugyan maradandóan nem vert gyökeret az egyiptomi



El-Azhar mecsete a minarettel.

mohammedánok körében, de még mai napig is a libanoni *drúzok*-nak képezi alapdogmáját.

Különösen pedig a Huszein kultusza emelkedett ez idő alatt a vallásos élet oly magas polczára, melyre a szunnita iszlámon belül egy ember tisztelét, legyen akár a próféta unokája, felmagasztalni nem lehet. E kultusz



gyakorlására a siita iszlám a mohammedán év első hónapjának (muharrem) 10. napját (Ásúra) rendelte, mely Muhammed eredeti intézménye szerint a zsidók nagy engesztelő bűjtnapjának volt képmása, de melynek nagy jelentősége háttérbe szorult, midőn Muhammed a ramadhán havát rendelte a nagy bűjt idejének. Az Ásúra napra ruházta a siita iszlám gyászos ünneplését azon végzetes eseménynek, hogy 680. október 10-én Jezid omajjáda khalifa seregei Kərbela síkságán tönkre tették a próféta családjának jogaiért síkra szálló Huszeint (Ali fiát). A csatában elesett Huszeint az iszlám legnagyobb



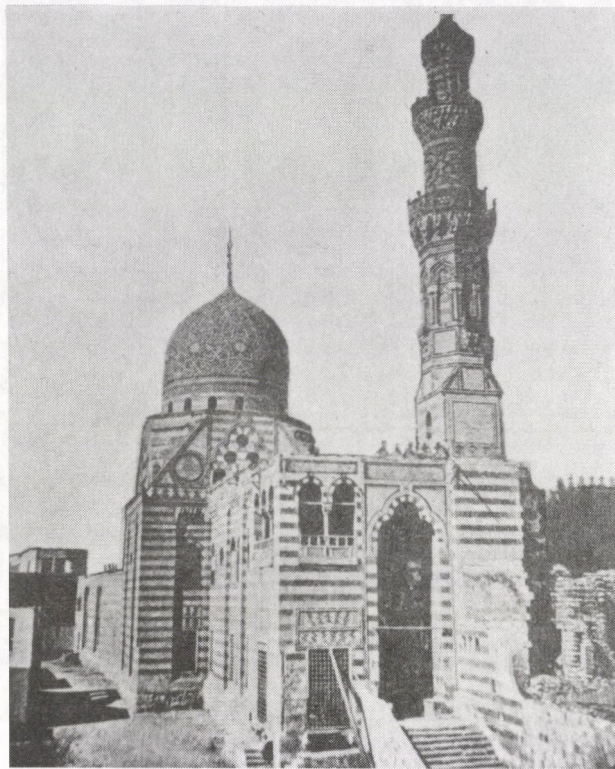
Az el-Azhar felsőbb vallásos iskolája.

vértanújává avatták és halála napját a lármás gyászolás oly formái között ünneplik, melyeknek régi pogány szokásokkal való összefüggését az iszlám történetét kutató tudomány már régóta fölismerte. E szokások Mezopotámiában, a régi Babylonia talaján keletkeztek és jó nyomon járt Eerdmans hollandi tudós, ki 1894-ben az Ásúra-szokások eredetét újabb tanulmány tárgyává tette és a babyloniai régiségben kereste a Huszein emlékének szentelt gyászszertartások kapcsolatát. Huszein martiriumára vitték át a vadkantól megölt isteni ifjú Dumuzi (Tammuz, Adonis) kinszenvedésének és halálának



tragédiáját és azon szertartásokat, melyekkel évenként a Dumuzi elvesztét gyászolták.\*)

E gyászünnepélyek és a hozzájuk tartozó szokások a fátimidákkal Egyiptomban is meghonosodtak és mintegy csomópontját alkották a siita irányba terelt mohammedán vallásos életnek ez országban. Hogy a Huszein-



Kail-Beil kalifa sirja.

kultusz számára kézzel fogható alapot is szerezzenek Egyiptomban, a fátimidáknak az volt törekvésük, hogy Kairó városában annyi alida-sír-

---

\*) *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes* (Zeitschrift für Assyriologie 1894; 280—307. lapokon).

kápolna mellett a próféta mártír unokájának ereklyéje se hiányozzék. E törekvésük valóvátétele csak a dinasztia uralkodásának vége felé sikerült. A kerbelai csata után Huszein tetemét a csatatér közelében temették el. E helyet a siita iszlám mai napig a mekkai Kábával versenyző szentélynek tekinti. Messze földről zarándokolnak oda a siita hivek. Még indiai, szumátrai stb. siiták is, ha csak tehetik, nagy pénzáldozatok árán szoktak a maguk számára sírhelyeket szerezni e környéken, hogy a szent imám közelében nyugodhassanak haláluk után. Most már vagy 125.000 sír veszi körül Huszein temetkezése helyét; a török kormány, mely e szokásból nagy adójövedelmet húz, szívesen elnézi a siiták ez óhajának teljesítését. Kerbela földjének (Khák-i Kerbela) csodás gyógyító erőt is tulajdonítanak testi és lelki betegségekben.

A csatában elesett ellenség fejét keleti módra diadaljelként Damaszkusba vitték az ott trónoló khalifa elé. Itt napokig közszemlére volt kitéve. Később, a hagyomány szerint, Aszkalonban temették el. Innen 1153-ban ugyanazon évben, midőn a frankok Aszkalont elfoglalták, Taláí Ruzik a kiskorú fatimida khalifa vezére, a siita tanok fanatikus hive, a szent ereklyét Kairóba hozatta a hol új nyugvóhelyet rendelt számára a fatimida uralkodók palotájának törszomszédságában, ott a hol most a Muszki néven ismeretes nagy utcázt végig járván, baloldalt a Khán Khalil felé fordulunk. Ide helyezte a siita vezér Huszein ereklyéjét, föléje egy kápolnát építtetett, mely ezentul is — mint látni fogjuk — egészen a mai napig a Huszein kultuszának színhelye maradt az egyiptomi mohammedánok számára.

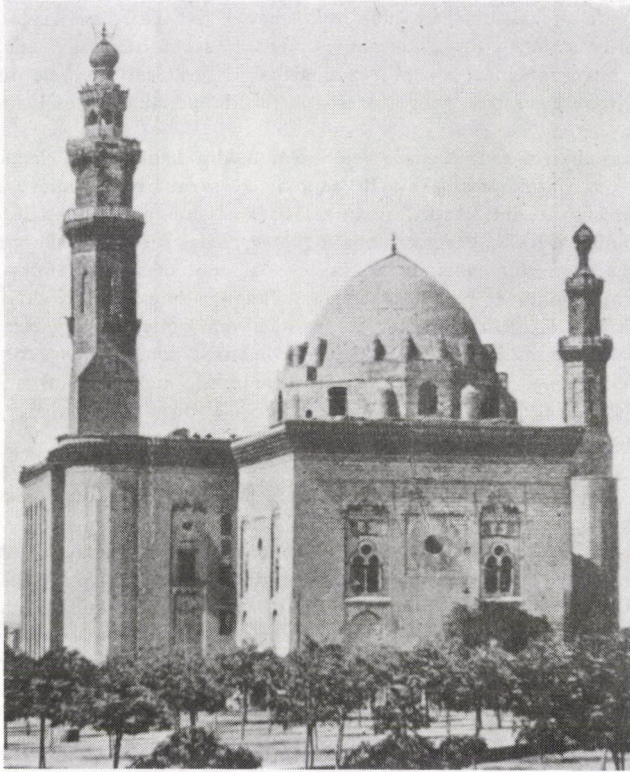
A keresztes hadjáratok eseményei között, nem sokára a Huszein ereklyéjének átvitele után, elbukott a fatimida dynasztia. A muszlimok seregének egyik hős hadvezére, a kurd családból származó Szaláh al-din (Szaladdin) ragadja magához a hatalmat, melyet ismét a bagdadi szunnita khalifátus tekintélye alatt gyakorol. A pénteki prédikációkban ismét az abbászida uralkodót ismerik el az igazhitűek imámjának. Az alidák kultusza megszűnt a vallás nyilvános gyakorlatában helyet foglalni. Egyiptomot visszaszerezték az orthodox szunnita iszlámnak. Az Azhar-mecsetben már nem tanítják azon felekezet teológiáját, melyet alapítói vallottak; a négy orthodox rítus nagy tudósait ültetik az oszlopok mellé, hogy ismét a szunnának szerezzenek érvényt a tanításban és az életben. Innen sugárzik ki azóta a mohammedán tudomány az iszlám legtávolabbi országaiba. Még a Huszein kápolnájából is szunnita kollégiumot alkot Szaládin, ezáltal legnyomatékosabban jelezvén az ellenreformáció tényét, mely az *ejjubidák* trónfoglalásának egyaránt vallásos oka és következménye volt.

E szunnita ellenreformáció az ejjubida-szultánok számos intézkedésében nyert kifejezést, melyeket csakis ilyen célzat feltevésével érthetünk meg. Hadd említsünk itt egyet a sok közül.

Az egyiptomi iszlám legnagyobb teológiai tekintélyeül ünnepli Imám Sáfí't, a négy orthodox rítus-rendszer egyikének megalapítóját, ki miután



Arábiában és Irákban az iszlám legnagyobb tanítóinak tanításán okult vala, Egyiptomban telepedett le és ez országban terjesztette az igaz hit és a vallástörvény tudományát. Ez ország fővárosában halt meg 819-ben; sírját a Karáfa legavatottabb helyének tekintik. Az egyiptomi iszlám területén nincsen síremlék, melyet nagyobb tisztelet környezne, mint az Imám Sáfí' nyugóhelyét. Ő kiváló-

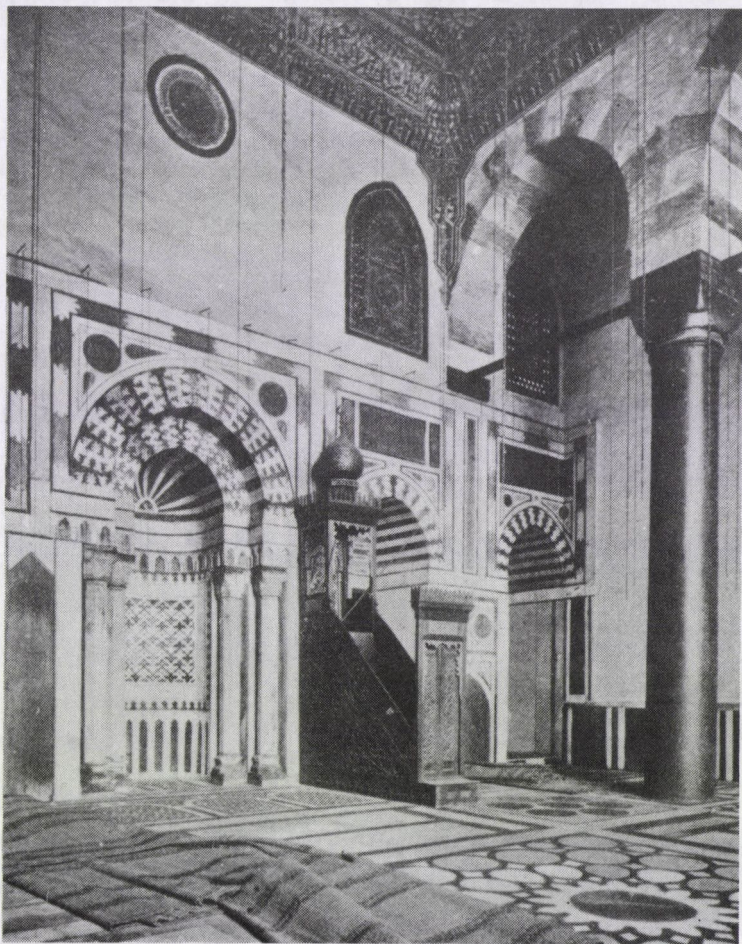


Hasszán szultán mecsete.

képpen az egyiptomi iszlám egyházatyja. Nem csuda, hogy mindenféle legenda is fűződött élettörténetéhez, de sírhelyének hatásához is. Minden egyiptomi mohammedán meg van róla győződve, hogy a Sáfí' sírja fölé épült kápolna kapuja csak igazhitűnek nyílik meg. Mástitű vagy akár a vallásában nem éppen szilárd alapon álló mohammedán is hiába kísérelné meg, hogy rá-



nyisson e kapura. A Sáfí'i sírja fölé csak az ejjubida szultánok uralkodása alatt építettek diszes kápolnát; addig csak egyszerű, monumentális jelleggel



A Barkuk-mecset imahelye.

nem bíró sírhelye volt a szent férfinak. Legelőször 1211-ben Al-melik el-Kámil ejjubida szultán rendelte el annak az emléknek építését, mely

Imám Sáfí'i sirját arra tette alkalmassá, hogy a kultusz ünnepélyesebb tényei hozzá fűződjenek. Nem kételkedem abban, hogy a szunnita iszlám legnagyobb doktorának sirját illető e rendelkezéssel a szunnita iszlám helyreállítását akarták jelezni, azon számos siita szent helylyel szemben, mely a fátimidák dogmatikájának megjelenítője és népszerű támasza volt.

Így hát a fátimidák elűzésével az iszlám szunnita alakja lesz ismét uralkodóvá Egyiptomban.

Az ejjubidákat (1171—1250) a két mamluk-dinasztia váltja fel (1250—1517), melyeknek uralkodói egészen Szelim török szultán hódításáig kormányozzák Egyiptomot és a vele kapcsolatos nagy mohammedán birodalmat. Uralkodásuk valódi aranykora volt az orthodox szunnita iszlámnak. Mecseteket és egyéb vallásos intézeteket alapítanak, pártolják a theologiai tudományt és neves képviselőit, új főiskolákat teremtenek e tudományok terjesztésére, a létezőket nagy alapítványokkal felvirágoztatják. Az e korról szóló arab történelmi források, melyek nagy részletességgel értesítenek a Mukattam citadellája fejedelmi lakóinak belső életéről, nem győzik magasztalni azt a személyes részvétet, melylyel e nyers török praetorianusok közül kikerült uralkodók és műveletlen bégjeik vallásos dolgokban tanúsítanak. S tényleg az ő uralkodásuk ideje a mohammedán vallásos irodalomnak legtermékenyebb korszaka Egyiptomban és a hozzátartozó Szyriában. Ez idő hozta elő azon munkákat, melyeket mai napig a mohammedán theologia klasszikus könyveinek tekintenek. S a mamelukkorszak vallásos buzgalmának tanujeleit főképpen mutatják az e korszakból fenmaradt építési emlékek, a mecsetek nagy száma. Ez az idő a mór építéseknek is fénykora Egyiptomban. Mecsetek, szebilek és kubbék dolgában többen alkottak ez uralkodók, mint az őket megelőző és utánuk következő uralkodók együttvéve. Az ő idejükből való — hogy csak a leghiresebbeket említsen — a Haszan, a Muajjad, a Kaitbai, a Barkúk, a Kiláún-mecset és sok egyéb alkotás, melyeknek szépségében Herz Miksa kalauzulása mellett annyira gyönyörködhattunk.

A szunnita iszlám fellendülésében nagy része volt a harcziás katonauralkodóknak és buzgalmuknak. De azért nem helyesen ítélnék meg az egyiptomi iszlám vallásos viszonyait, ha azt találnók feltételezni, hogy a helyreállított szunna a kétszáz éven át uralkodott siita-rendszer teljes hatását egy csapással eltüntette a nép vallásos életéből és hogy kitörülte belőle mindazon képzeteket, melyeket a nép lelkébe befogadott vala. Hiszen a siita irány szentimentális mozzanataival sokkal inkább azonosul a nép képzelete, sokkal szívesebben táplálja velük lelkét, mint a szunnita orthodoxia rideg tantételeivel. Ott van a szenvedés, a martirium kultusza; a magasztalt próféta családjának üldözése, jogainak elkobzása, az üldözökre ellen forduló indulat, az üldözöttek pártfogolása.

S a nép nem hagyja oda az Ali családjából való szent férfiak és nők sírhelyeit, melyekről oly szertelen csudás hatást regél a hagyomány, melyekhez két évszázadon át annyi tisztelet fűződött.

Ne csudáljuk tehát, ha azt látjuk, hogy Egyiptom orthodox szunnita iszlámjában annyi az alidicus elem, mintegy el nem pusztult maradéka azon iránynak, mely a vallásos életben régebbi időkben uralkodott. Ezen alidicus elemek is egyéni jelleget és sajátsgot kölcsönöznek az egyiptomi iszlámnak. Nem hiszem, hogy a szunnita iszlámnak volna Egyiptomon kívül tartománya, melynek néphite annyira át volna hatva ez elemektől. Az egyiptomi ember legkedveltebb esküje: «*va-haját szidna Huszén*» «Urunk, Huszén életére esküszöm». A személynevek között nagyon gyakori a *Haszanén*, «a két Haszan» azaz (az arab nyelv egy sajátsgos jelensége szerint, melynél fogva a holdat és napot együttvéve a *potiori* így nevezi: a két hold stb.) «Haszan és Huszein». Ezen hajlandóság legkiválóképpen azon előkelő állásban nyilvánul, melyet Huszein ereklyéje és a szentély, mely ez emléket őriz, a nép vallásos életében elfoglal. Bátran lehet elmondani, hogy bármennyire bámulja a nép azt a mély vallásos tudományt és bölcseséget, mely az Azharból világgá kisugárzik, bármennyire tisztelje a mohammedán hódítás emlékét, melyet Ó-Kairó Amr-mecsetje jelenít meg előtte, bármily kegyelettel viseltessék a «társak» emléke iránt, melyet annyi szent Kubbe van hivatva lelkeiben ébren tartani: az ő legfőbb szentélye mégis csak az a hely, mely a martir Huszein koponyáját rejt.

A nép ez érzelmével, ha nem is áll teljesen az orthodox szunna színvonalán, a kormányzó hatalom is köteles volt lépést tartani azon kitüntető előszeretettel, melyet mindenkor a nép e sacrosanctum-a iránt tanúsítania kellett. A fátimida vezértől alkotott egyszerű kápolna fölé diszes mecsetet kellett építenie, melynek a Huszein sir-kápolnája idővel csak egyik alkotó részét képezte. Méltó színteret kellett alkotnia a nép legkedveltebb kultusza, a Huszein-kultusz számára. S hogy e mecsetnek a nép hajlamaiban gyökerező kitüntetése mily nyomósan hatott be a vallásos kultusz hivatalos nyilatkozásaiba, misem mutatja inkább, mint az, hogy azt a takarót (kiszve), melyet a szultán az egyiptomi zarándokokkal évenként Mekkába küld, miután a citadellában elkészültek vele, a Huszein-mecsetbe hozzák és e szent helyről viszik át az ünnepélyes menetre induló karavánhoz, melyre a drága terhet (mahmal) bizzák. Csak a Huszein-mecsetet tartották méltónak arra, hogy az «Isten háza» a Ká'ba takarójául szolgáló ruhát innen szállítsák az iszlám szent városába.

Tűzvész és egyéb természeti katasztrófák a Huszein-mecsetet is ismételve megviselték, elpusztították. Csakhamar mindig nagyszerűbb, elődjét fényre és pompára felülmúló épület emelkedett a romok helyébe. A mostani Huszein-mecset Iszmail basa, az 1895-ben elhunyt alkirály, a jelenleg uralkodó Khiddiv nagyatyjának műve, ki a régebbi, Abderrahmán Kiájától («Kihje» így ejti a nép) a múlt század vége felé épített mecsetet alapostúl újjáalkotta, a szomszédságában levő területek nagy költséggel járó kisajátítása által bővítette. Csak az ereklyét rejtő kápolna maradt meg régi állapotában; a mecset, a melynek építkezésével 1878-ban készültek el, teljesen új épület.

Ide jár a nép legszívesebben imádkozni, tisztelni a Huszein szent martir emlékét; e kultusztól vár segítséget ezerféle bajaiban; itt központosul vig és komoly formákban a nép vallásos ünneplése. Mert biz a mohammedán szentek tisztelete vig mulatozás alakjában is szokott kifejezésre jutni. Ennek különösen az úgynevezett *mólid*-ok (búcsu) idején van az évadja. A mólidok alkalmával több napon át vigan szoktak lenni a szentsír környékén. Ájtatos zikr-eket, ünnepies processiókat és a Korán-olvasást népies mulatság váltja fel, melynek színhelye egészen a szentély belsejéig terjed. Még az ájtatos gyakorlatok közt is jól tartják a résztvevőket kávéval és édességekkel, melyeknek költségeiről alapítványnyal gondoskodnak. A Huszein mólidja minden év II. Rebi' havára esik. E hónap legnagyobb részén a fényesen kivilágított mecset éjjel-nappal telistele van ájtatosokkal; különösen a délutáni imától kezdve egészen éjjelig Korán-előadók köré csoportosul a közönség, majd csaknem minden oszlop mellett egy-egy Korán-olvasó zengi a szent könyvet elejétől végeig, mialatt az alkirály és az ország gazdag főurai költségén kávéval, kalácscsal, babfőzelékkel erősítik az óriási gyülekezet kitartási képességét. A Korán-olvasók közt különösen a tantai mesterek bírnak vonzó erővel a közönségre. Tudományukat (a helyes Korán-reczitáció sok tudományos ismerettel jár) rendszerint Tantában, a nagyhirű Szejjid Ahmed el-Bedavi mecsetében, a szent sírja mellett érvényesítik; a Huszein mólidja alkalmával e legfőbb országos szent tiszteletére vendégzcrepelni jönnek Kairóba. Reggel-felé a Korán-olvasást a próféta magasztalására szerkesztett litániák, a szent Huszein-t dicsőítő vallásos énekek váltják fel, ezekkel töltik aztán az időt a reggeli ima bekövetkeztéig. Ez ájtatos gyakorlatok alatt vig élet folyik a mecsetet környező utcákban, melyek valóságos mulatóhelylővé változnak az egész mólid tartamára. Az ünnepségek e prófán részeiből Kairóban is, a vidéken is ugyan nagyobb változatosságot fejthetnek ki oly mólidok alkalmával, melyeknek színhelyei szabadabb téren vannak, nem pedig a sűrű városi forgalom legnépesebb pontján.

E mólid-ünnepen kívül még számos alkalommal csődül a nép a Huszein-mecsetbe. Az évi fordulón kívül, a főbb szent-sírok mellett hetenkint is szoktak egy-egy emléknapot tartani. Ezt *hadhrá*, azaz *jelenlét*-gyülekezésnek hívják. Huszein hadhráját minden hét kedd éjjelén tartják; kezdik pedig az ájtatos gyakorlatokat hétfőn délután és ugyanazon módon, mint a mólid-forduló éjjelén, másnap reggelig folytatják. Hasonlóképpen a mohammedán ünnepi *cyclus* minden nevezetesebb mozzanatát, különösen pedig a Ramadhán éjjeleit, a próféta égbeszállásának, a Sa'bán hó közepének (l. fönt), főképen pedig a próféta mólidjának éjjelét nagy néptömeg szokta e mecsetben megünnepelni; az utóbbi ünnepen az alkirály is jelen szokott lenni az ország legfőbb méltóságai kíséretében.

A Huszein ereklyéjét őrző mecset jelentősége azonban a népszerű vallásos életben leginkább az Ásura ünneplése alkalmával jut érvényre. Ez ünneplés egyáltalán nincs inyére a szunnita orthodoxiának.





Tánczó dervisek.

Bármennyire szabadkozzék ellene az uralkodó theológia elmélete, a kairói nép e napot, mint Huszein vértanúságának emléknapját ulti meg és nagy tolongással járul a mecset legszentebb pontja a Kubbe elé, mely alá a próféta unokájának koponyája van temetve. Beláthatatlan embertömeg, és nevezetes, hogy különösen asszonyok, járulnak a kápolna elé, lármázva, jajgatva. A forgó dervisek e napon itt gyakorolják zikrjüket. Habár e szokások sorából száműzve vannak azok a gyászszertartások, melyek a *siita* Ásúrát jellemzik és melyek, mint Makrizi történetíró munkájából tudjuk, a fátimida korszak alatt Egyiptomban is meghonosodtak, mégsem tagadható, hogy az ünnep és az érzület, melyből népszerűsége sarjadt és mely az egyiptomi mohammedánság vallásos életének egyéb tényein is észrevehető, az iszlám e tartománya vallásos képének az orthodoxia általános nagy áramlatától eltérő egyéni vonást kölcsönöz.

Speciális alida jelentőségéről a mecsetnek népszerű neve is tanúságot tesz. A nép ugyanis nem Huszein, hanem *Haszanén* mecsetnek nevezi, azaz (l. fönt) Haszan és Huszein szentélyének, ez elnevezés révén Ali másik fiát is belefoglalván azon kultuszba, melyet e mecset jelenít meg az egyiptomi iszlámban.

A Huszein-ünnepélyek nem egyebek provinciális népszokásnál. Mint ilyenek a kánoni iszlám intézményeinek körén kívül esnek; a vallásos élet hivatalos vezetői és képviselői teljesen távol állanak tőlük. Csupán a népszerű vallásgyakorlatnak képezik kimagasló mozzanatát. *Dervisek* vezetik, nem az *ulemák*. Sőt mondhatni, hogy az orthodox szunnita theológusok részéről nem ritkán mutatkozott azon törekvés, hogy ez ünnepek teljes alapját megtingassák az által, hogy azon ereklye valódiságát, mely az ünnepélyek tulajdonképeni támaszpontja, kétségbe vonják. Azt mondták sokan, hogy Huszein fejét a khalifa az omajjádák székvárosában Damaszkusban takarította el; már most nem tudni, mily helyen. Mások meg azt állították, hogy a martir fejét átvitték Kerbelába és ott temették el. Így tehát nem is volt Huszein testrésze, a mit a fátimida vezér Aszkalonból Kairóba hozatott. Mindezen kételyek fölött azonban győzedelmeskedett Egyiptom népének közérzlete, mely századok óta egy meggingathatlan hagyományt teremtett, melyet most már az orthodox köröknek is hallgatag kell eltűrniök és jóváhagyniök, sőt a maguk rendszerébe befogadniök, vele összhangzatban állónak elismerniök.

Így válik a népszerű vallásgyakorlat számos nyilatkozata, minden theológiai kodifikáció híján, a mindennekfölött hatalmas *köztudat* révén, a kánoni vallás mozzanatává.

A közérzülettel szemben a theológusok ellenállása idővel elnémul. Bár nem is világos nyilatkozattal, de mindenesetre hallgatag türelmességgel rezipiálják azt, a mit nagy területeken a közérzület a vallásos élet követelményeül megkíván.

S e jelenség az iszlám történelmi fejlődésének egy nevezetes tényével áll kapcsolatban, melylyel jó lesz jelen fejtegetésünk során megismerkedni.





Utczai ünnep Kairóban.

Az iszlám fejlődése ugyanis megtalálta a módot arra, hogyan lehet a népszerű vallás nyilatkozatainak a kánonikus dogmákon és törvényeken belül érvényt szerezni, még oly esetekben is, midőn a vallásos élet e két eleme között elméleti szempontból a legélesebb ellentét mutatkozik.

Van az iszlám teológiájának egy sarkalatos elve, mely első sorban ily ellentétek kiegyenlítésére mutatkozott üdvösnek. Ezen elv méltatása nélkül az iszlám vallásos élete teljességgel érthetetlen marad azok előtt, kik e vallást pusztán csak a törvénykönyvek, a vallásos tanítást kodifikáló teológiai munkák alapján ismertették.

E sarkalatos elvet e szó foglalja magában, hogy: *idsmá'*, azaz *közérzület*. Az *idsmá'*-t a mohammedán teológia már az iszlám II. századától kezdve a vallásos élet forrásai között sorolja fel a Korán és a Szunna mellett. Sőt oly fontosságot tulajdonítanak neki, hogy még az a tanítás is szóhoz jutott, mely szerint az *idsmá'* a szunnát is érvényen kívül helyezheti, a mennyiben az utóbbi is egész tekintélyét az *idsmá'*-ból meríti.

E szó való értelmét, a vele kapcsolatos alapfelfogás igaz értékét soká félreértették azok, kik itt Európában az iszlámot ismertették. Csak újabb időben, a nyolczvanas évek elején, fejtette ki az *idsmá'* sarkalatos jellegét egy fiatal hollandi orientalista, *Snouck Hurgronje* tanár, ki azóta mekkai utazása és az iszlám történetére vonatkozó nagy munkái révén e tudomány terén nagy hírnévre tett szert. Az *idsmá'*, mint a vallásos élet egyik forrása azt jelenti, hogy a mohammedán valláson levő nagy társadalmi körök közös felfogása és vallásos gyakorlata, bár ellentétben is állna azon tanokkal, melyeket az iszlám fejlődésének bizonyos pontján az egyház tanítói felállítottak, a *consensus* alapján az orthodox vallás rendszerében elismerésre tarthat igényt.

A rendszernek tanítói, egy ideig heves ellenmondást hangoztatnak ellene, de csakhamar megtalálják a módot arra, hogy azt, a mi az *idsmá'*-ban bírja elismertetésének *népszerű* forrását, saját *elméleti* módszerük segédeszközeivel is szentesítsék.

Ezt a módszert alkalmazzák a népszerű vallás mindazon mozzanataira, melyek számára teológiai rendszerükben nem igen tudnának helyet szorítani.

Jelen közlésünk is az *idsmá'* jelentőségének több példáját mutatta.

---







## I. FEJEZET.

### Az arabok az iszlám előtt.

A Kr. u. VII. század előtt nem találjuk az *állami* közösségnek semmi nyomát azon területen, melyből e században a keleti világ legnevezetesebb államalkotó mozgalma indult ki: az *iszlám*.

De e területet lakó nép *történeti élete* is a Kr. u. V. század mögött jóformán teljesen üres lap, melyet az iszlám tudósai valóságos legendákkal, serény genealógok czélzatos koholmányokkal, történeti hagyománynak semmi esetre be nem való adatokkal töltöttek ki.

Pedig egyéb népek történeti feljegyzései elég adatot nyújtanak azon kapcsolatról, mely az ókorban Arábia, meg a Kelet és Nyugat nagy államai között fennállott.\* Az assyriai ékiratok már II. Szalmaszár idejében (859—825 Kr. e.) említik Arabországot és Gindibu arab királyt. II. Szárgon idejéből (715. Kr. e.) meg arról értesülünk, hogy Assyria hatalmas királya nagy hódító hadjáratot indított «a távoli arabok ellen, kik a sivatagot lakják és kikről a bölcsek és írástudók mit sem tudtak». Apróra felsorolja a legyőzött arab törzsek neveit s a zsákmány- és sarcztárgyakat, melyeket tőlük az assyrok hazájukba vittek. Az arab emlékezésekben semmi nyoma az északi nagyhatalom betörésének, mely mindenesetre gyökeresen felkavarhatta a kívülről csak nagy ritkán bolygatott arab seikhek minden viszonyait. Se híre, se hamva az arabok történeti hagyományában azon háborúnak sem, melyet Aragdos arab király 10,000 lovasával és 100 hadi szekerekével az idősb Kyros ellen, mint Kroisos szövetségese viselt; a szövetségesekre szerencsétlen végű háború után Kyros

\* Arábia ókori érintkezései a Pauly-Wissowa *Realencyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft* II. kötetének *Arábia* cz. cikkében (Müller D. H.) vannak összeállítva.

Aragdos hadseregének menekülő maradványait az arab sivatagba üldözte. Ez üldözésnek köszönjük azon természetű leírást, melyet Xenophon Anabásisában az arab sivatagról nyújt. Nagy Sándor arab hadjáratáról sem emlékezik meg az arab hagyomány, sem pedig Aelius Gallusnak, Augustus római császár egyik hadvezérének a római hadsereg teljes kudarczával végződő arab expedíciójáról.

Az arab nép történeti emlékei alig terjednek távolabbra, mint az iszlám alakulását valami két évszázaddal megelőző időre.

Sem az ország történetét felvilágosító felirat, sem szájhagyomány nem egészítik ki azon adatokat, melyeket e nemzet régi történeti kapcsolatairól egyéb népek irodalmából merithetünk.

Az arab nemzet lakóhelyei már az ókorban túlterjedtek azon a határon, melyet földrajzi értelemben Arábia országának szoktunk venni. Észak felé a 30. szélességi fokon túl, mely az arab félsziget határa, az arab nemzet egészen északi Szíriáig terjedett, beleértve a szinai félszigetet, a régi nabatäusok fészket (Petra), a Jordán keleti vidékét, innen északnyugat felé a syriai sivatagot és a syriai kultúr-országot Palmyráig és északkeleti irányban az Euphrates alsó vidékét.

Az iszlámot megelőző időben Arábiának csak déli részén (Jemen, Hadramút) fejlődött ki rendes állami élet. A Kr. e. 2. évszázad óta itt virágzott a *szabäusok*, *minäusok*, *katabänök* és *hadramútiak* birodalma, melynek állami életéről a délarab felirati emlékek tanuskodnak. Időszámításunk kezdete körül e régi dynastiákat a *himjariták* (helytelenül homeriták) uralma váltja fel Délarábia egész területén; hatalmas Tobbá-ik (így nevezik uralkodóikat) a keresztyénséget és a zsidóságot meghonosítják e birodalomban. 525-ben az aethiópok nyomulnak be Délarábiába, kiszorítják a himjarita dynastiát és az országot aethióp tartománynya teszik, míg 575-ben a régi királyi ház egyik sarjának a szaszanida perzsák segítségével sikerült ismét ősei trónját visszafoglalni. 600-tól kezdve valóságos perzsa tartománynak látjuk a hajdani hatalmas Sába birodalmát. — A nemzeti fejedelmek háttérbe szorulnak a perzsa helytartó mögött, ki Délarábia fölött a tényleges uralmat gyakorolja. Ily állapotban találkozik az észak felől fenyegető iszlám hadserege az önálló délarábiai állam utolsó maradványával, melyet 634-ben végleg bekebelez a maga hatalmának körébe.

A déli arabság soha sem érzett nemzeti közösséget az északi arabsággal. Az arabság e két rétegének nem voltak közös hagyományai. A bibliai genealogiák és egyéb tudósítások is különbséget

tesznek közöttük. Együttres történeti életet soha sem folytattak. Életmódjukban, műveltségükben teljesen eltérnek egymástól. Ezért joggal szoktunk hozzá, hogy az iszlám előtti időkben Jemen nemzeteit a tulajdonképeni arabság köréből kirekeszszük és az arabokról szólván, területük déli határának körülbelül a 18. szélességi fokot tekintjük.

E különválást időszámításunk első századában egy fontos esemény szakította meg, az egyetlen, mely nem veszett ki az arab nemzet történeti tudatából. A Középarábia sivatagjaiban kóborló törzsekre sokkal mélyebbreható következményekkel járt, semhogy bármily kurta historiai emlékezésükből nyom nélkül eltűnhetett volna. Hisz ez esemény folytán új elemek ékelődtek a beduinok conservatív szellemű társadalmába, új tényezők járultak évezredekken át változatlan viszonyaik közé. A sivatag népvándorlásának nevezhetnők. Akár, mint maguk az arabok beszélik, egy pusztító áradás következtében, mely a kereskedő nép életfeltételeit felzavarta, akár, mint mások hiszik (Wetzstein), országuk túlnépesedésének okából, az első évszázadban Délarábia lakosságának tetemes része kivándorolt régi lakhelyéről. Észak felé vették útjukat. Nagy részük állandóan megtelepedett Közép- és Északarábiában és az itt tanyázó törzsek számát gyarapította; mások még tovább is vándoroltak, egy ideig a Jordán keleti partján, innen tovább vándorolva a Hauránban vetették meg lábukat és e területen ősi délarab culturájuk nyomait azon építészeti emlékekben örökitik meg, melyek maradványai (ghasszanida építészet) a modern műtörténetnek érdekes problémát nyújtottak. Itt sem állapodnak meg mindnyájan; egy részük Mesopotámiába, egy másik részük Észak-syriába folytatja vándorútját. Az ottan tanyázó népek között sikerült is nekik hatalomra vergődni, amott mint a szaszanidák vasallusai (a III. század közepe felé) a *lakhmida* arab dynastiát (székvárosa Hira), itt Byzancz ótalma alatt a *ghasszanidák* birodalmát (székvárosa Palmyra) megalkotni és az iszlám hódításáig fentartani.

A déli arabok kivándorlása, egyrészt a sivatag statisztikai viszonyaiban, másrészt az arabság hatalmi helyzetén nagy változásokat idézett elő. Hozzátehetjük, hogy nagy befolyással volt az arab nép művelődési állapotára is. A hirai és palmyrai udvarok a perzsa és görög műveltség hatása alatt állottak és e körből nem csekély művelődési elem szivárgott át a sivatag lakói közé is.

A Középarábiában megtelepedő délarab törzsek (*kahtaniták*;

Kahtán a bibliai Joktán) ugyan teljesen beleolvadtak Arábiának, mint mondani szokták, *modarita* népességébe; felvették az arab beszéd azon módját, mely e vidékek dialectusait a délarabbal szemben külön nyelvegyéniséggé tette; teljesen beleélték magukat azon élet- és világfelfogásba, melylyel mint az északarab törzsek jellemével a következőkben megismerkedünk. Mindamellett az arab nép lelkében mindig elevenen működött és egészen a mai napig is törhetlenül él a tudat a Délarabiából bevándorolt törzsek nemzeti különállásáról, a modariták és kahtaniták különféleségéről. E tudat a pogányság idején túl a khalifátus korszakában heves villongásoknak volt okozója az északi és déli arab törzsek között. Még Spanyolországba is és mindenfelé, a hova az arab hódítás terjedt, elkísérte őket az északiak és déliek pártharcza és a hegemoniáért való versengése. De azért, ha északarabokról szólnunk, a déli arabokat, kik amazok területén megtelepedtek, már szintén beleértjük ezen geographiai alapon nyugvó elnevezésbe.

\* \* \*

Az északi arabok területét 50,000 □-mértföldön, melynek egy-harmad része teljesen műveletlen sivatag, most körülbelül 12 millió ember lakja. Bajosan lehetne akár csak megközelítő számadatot nyújtani a lakosság számáról azon időre nézve, melyben a következő fejezetekben vázolt történetek lefolynak. Annyit azonban tudunk, hogy az arab nép régi időktől fogva két rétegből állott: a félszigeten gyéren szétszórt *városok* lakóiból, kik földműveléssel és különösen kereskedelemmel foglalkoztak s kiknek karavánjai Syriába és Egyiptomba vitték Arábia termékeit (ilyenek viszik Egyiptomba a bibliai Józsefet is) és a *sátoros beduinok*-ból (\**Αραβες Σκηνίται*), kiknek állandó lakhelyeik nincsenek, s juhtenyésztéssel foglalkozva legelőről legelőre bebarangolják a nagy félsziget területeit egészen fel déli Mesopotámiáig.

Vallásos élettel leginkább a letelepedett, városlakó népség között találkozni. A városokban voltak az arab istenségek központi szentélyei, melyek köré a nagy országos vásárok és búcsúk a legtávolabb vidékről egybe gyűjtötték az arab embereket. Ős idők óta a legtekintélyesebb ily szentély hírében állott a *Mekka* városában mai napig is tisztelet tárgyát tevő *Kába*, az arab pogányság legfontosabb központja. E szentély őrizetével együtt járt az a nagy sze-

rep, melyet az e tisztséget gyakorló *Kureis* törzs Mekka városában és közvetve a teljes arabság között vitt. Ez a törzs a Kába körül kivívott elsőbbsége révén a félsziget fővárosában a hegemoniát bírta. Kezében volt a Kába kulcsa, ő szolgáltatta a Kába közelében levő régi szent kút, a Zemzem, vizét, tőle függött a kalendárium szabályozása, annak kijelentése, mikor van az a három hónap, melyben a mekkai búcsúban való részvétel szempontjából a közbéke, *treuga Dei*, fentartására köteles az ország folyton zavargó és nyugtalanzkodó beduin lakossága. Ezen hivatalok adták meg a Kureis törzsnek municipális tekintélyét az arabok kereskedelmében oly fontos búcsúváros lakói fölött.

Különben a városok lakóit meglehetősen lenézéssel illették a sivatagban tanyázó arab lovagok. A városiak is őket tekintették a valódi arab nemesség és lovagiasság képviselőinek. Tökéletes, emberséges ember, ez volt társadalmi nézetük, csak sátrak alatt tanyázik. Nem irigyelték a földmivelőtől szántóföldjét, nem a nagy uraktól palotáikat. Nem óhajtottak palástot cserélni burnuszaikért. Valóságos megvetés tárgyát látják különösen a mesteremberekben. Nem szabad embernek való dolog a mesterség. A régi arab költészetben nem ritkák az oly költemények, melyekben ez érzület nyilatkozik: a finom életmód közelébe jutó arab ember visszavágyakozása a sivatag szabadságába. Az igazi nemzeti ideálokért lelkesedő arabok még későbbi időkben is a sivatag törzsei közé küldik fiaikat, hogy e féktelen környezetben finomabb művelődésre tegyenek szert, mint a minőt a városi élet nyújthatna nekik.

A beduin törzseket tekintették tehát az arabság szívének. A városiak sem voltak egyebek, mint a beduinság egyes letelepedett rétegei. Törzsfáik a sivatagi arabok törzsfáihoz voltak kapcsolva. A beduin-arab magatartását egyáltalán a származáson alapuló gögősség jellemzi. Embertársaihoz való viszonyát törzsfáiknak összemérése szerint határozza meg. Az egyenértékűség megállapítása törzsről törzsre és egyénről egyénre gondolkodásuk legfontosabb tárgyát teszi. Emlékeik csakis a körül forognak, mit tudnak a különféle törzsek őseiről, jót, rosszat. Híven őrzik az idegen törzsek származását, viselkedését megbecstelenítő vagy gyanúsító adatokat. Költőik ezeket használják fel az egymással való versengésben. A beduin ember gyalázatnak tekintette leányát oly törzsbelihez adni nőül, mely törzs az övével nem volt egyenragúnak elismerve. Ez *aristokratikus* életfelfogás adta meg szellemi és társadalmi életének teljes irányát.

A sivatag lakóinak társadalmi viszonyai a törzsek rendszerén alapultak. A pogány arab összes tudománya a genealogiában merült ki, s politikája is a genealogia kérdései körül forgott. Azon csoportok, melyek valamely valódi vagy akár csak mythikus közös őstől származtak, s együttesen éltek és kóboroltak, egy-egy törzset (kabila) alkottak. Ez alapon aztán többé-kevésbbé rokon törzsekre ágaztak. A származás rokonsága volt alapja a közös érdeknek, a politikai barátságnak, a rokonok között fennálló védelmi kötelezettségnek, ugyanint az ótalom és segítség tartozásának is azon idegen törzsek ellenében, melyekkel folytonos háborúságban éltek. Már most megértjük, miért idegenkedtek a tősgyökeres északi törzsek a déli Arábiából bevándorolt és közöttük megtelepedett törzsektől. A legelők és források bitorlása, a vendégjog megsértése, a vérbosszú ügyei szüntelen torzszalkodásra nyújtottak alkalmat. Ily tusákra szövöttek a barátságos törzsek. Volt rá eset, hogy oly törzsek is szövöttek, melyeket a származás közössége nem kapcsolt össze. Ily szövöttezés ősrégi hagyományoktól megszentelt ünnepélyes formaságokkal folyt le, vérszerződés közt, melyeknek az volt a célja, hogy a vérközösséget jelképesen helyettesítsék. Az ily szövetséget, mely nagyon gyakran fordult elő a kahtanita és modarita származású törzsek között is, *hulf*-nek nevezték; az e viszonyban élő törzseknek egymás irántiban ugyanazon köteleiségeik voltak, mint a valóságos törzsrokonoknak.

A *hulf* tehát módot nyújtott a törzsrendszerből folyó kizárólagosság mérséklésére. De nemcsak a teljes törzsnek, hanem az idegen törzsből való egyénnek is volt módja akár *hulf*-szövetséggel, akár más formákkal a magától idegen törzs kötelékébe lépni és azon törzsnek, mely őt ótalmába fogadta, többé-kevésbbé szoros kapcsolattal tagjává válni. Az üldözött, ki e szóval, hogy «én hozzád járuló vagyok», a szabad beduin sátrába lép, vagy a ki csak a sátor kötelékébe fogódzik, az *dsár*-jává (hospes) válik a sátor lakójának. Minden ellenség ellen köteles megvédeni őt, akár csak vérbeli rokonát. Életéért a vérbosszú kötelessége ép úgy hárul reá, mint legközelebbi vérokonáért. Épp ilyen, bár idő tekintetében rövidebb tartamú köteleiséget állapít meg a *vendégség* viszonya. A legállandóbb viszony pedig az által áll elő, ha az idegen törzsbeli ember bármely okból valamely arab törzs *cliens*-évé szegődik. A törzsek közötti háborúk gyakran adtak erre alkalmat; másrészt a felszabadított rabszolga állandó *maulá*-jává (*cliens*) válik azon törzsnek, mely neki szabadságát visszaadta.



Mindezen viszonyokat a legcsekélyebb apróságokig évezredek hagyományban gyökerező *szokásjog* szentesítette. E hagyományok megsértése a legnagyobb gyalázat az arab ember szemében. A mint azonban egyrészt e hagyományok és iratlan törvények a hűség codexét alkották, úgy másrészt kiméretlen háború dühöngött mindazok ellen, kik nem voltak ily viszonyokkal a törzshöz kapcsolva. Az egymástól idegen törzsek és hozzátartozóik között nincsen szentsége sem az életnek, sem a tulajdonnak. A beduinok útonálló jellemét Jeremiás (3, 2), mint leginkább kimagasló sajátosságukat, egy képletre használja fel: «Úton útfélen ülsz, mint az arab a sivatagban». És a Genesis egyik okmányának (16, 11) a gyermek Ismáelről szóló jellemzése, melyben a beduin-arabok természete tükröződik, így szól az arabok bibliai ősatyjáról: «Vad ember válik belőle, keze mindenek ellen és mindenek keze ő ellene». Ez volt mindenkoron a sivatag beduinjainak jelszava.

Nem kellett valami fontos dolognak előfordulnia, hogy a beduinok vad háborúval törjenek egymás ellen. A legcsekélyebbnél látszó ürügyek révén évtizedekig dühöngő törzsháborúk boríták lángra a sivatagot. Az arab nép évkönyvei tele vannak az ily törzsháborúk történetével s azon harcias költészettel, mely a csekélységek miatt kelt pusztító tüzet élesztette. Az iszlám előtti arab történelem nem is áll egyébből, mint ezen véres harczok hagyományos elbeszéléséből. A legismertebb példa erre nézve az úgynevezett *Beszűsz háborúja*, mely az arabok között példabeszéd tárgya lett. Beszűsz a Temim törzshöz tartozó nő volt, a Bekr-törzsbeli Dsesszász b. Murra néneje. Ennek a Beszűsznek volt egy Szád b. Semsz nevű «szomszédja», ki idegen törzsbeli ember volt ugyan, de védelme azért a *dsár*-viszony jogainál fogva Beszűsznek lovagias kötelességéhez tartozott; rokona pedig a híres taghlibita, Kulejb Váil volt. Dsesszász sógora, Szád tevéjét — a történelem ezen híres tévének nevét is feljegyezte. *Szerábnak* hitták, ez a szó délibábot jelent — egy nap Kulejb legelőjén legeltette, abban a hiszemben, hogy a szomszédsági viszony, mely közte és Beszűsz között fennáll, jogot ad néki a törzs legelőjének használatára. Kulejbnek nem tetszett a dolog, s nyilával veszélyes sebet ejtett Délibáb tőgyén, úgy hogy tej helyett vért fejtek belőle. Dsesszász törzse, a Bekr törzs, ezt casus bellinek vette, s csakugyan negyven évig tartó kegyetlen háború fejlődött a szerencsétlen legelő-ügyből a két törzs között, melynek hősei ezen háboru alatt veszték életüket s mondták el legszebb költeményeiket.

A Dáhisz és Gabra lovak futtatásából a Keisz és Fezára szomszédos törzsek hosszadalmas háborúi keletkeztek, melyekben az arab nép legünnepeltebb hősének, Antarának is kiváló szerep jutott. Ily háborúk annál vérengzőbbek voltak, mert kóbor törzsek közt folytak le, a melyek a nyílt sivatagban minduntalan szemben álltak egymással. Sok beduin arab törzs végleg elpusztult ily háborúk alatt; a fegyverbíró tagok mind ott veszttek a csatamezőn, a többieket meg a győztes törzs fogságba ejt é s bekebelezte. Ezen vérengzéseket ki nem kerülhet te az arab törzs, hacsak a gyávaság gúnyát nem akarja vala magára vállalni; a kit pedig ily gúny ért, a sivatag társadalma szemében elvesztett minden jogot a lovagias becsületre.\*

A sivatag életviszonyai nem adtak alkalmat azon vallásos cultus gyakorlására, melynek a városi szentélyek voltak színhelyei. A beduin arab csak egész könnyen vette e vallásos szokásokat. Ha véletlenül a mekkai országos vásárra vetődött, részt vett az istenek tiszteletében, a bálványok imáadásában és a velük kapcsolatos formákban. A sivatagban nem volt templom, most sincsen. E körülmény az őskorban éppen úgy, mint mai nap, a városi intézményektől különböző irányt ad a beduin ember vallásos érzésének.

Ebben a vallásban kevés helyet foglalhatnak el az intézmények; annál többet a törzsek életével egybekapcsolt *hagyományok*. Éltető eleme a *törzsi élettől* feltételezett kötelességek teljesítése; dogmája a *hűség*.

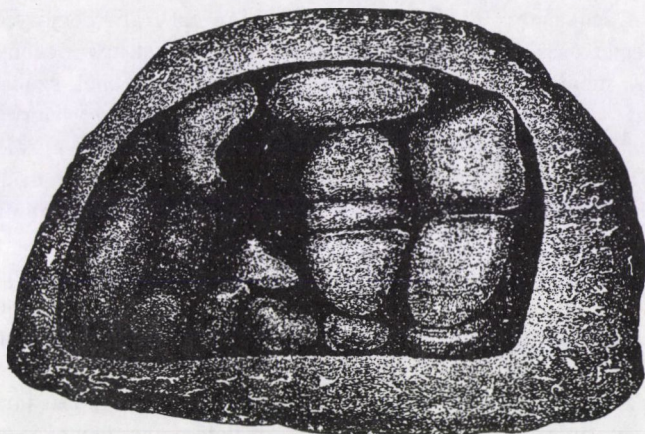
A ki a vendégszeretet erényét nem gyakorolja, a ki a sátrába menekülő üldözöttnék nem nyújt segílyt üldözői ellen, a ki az ígért hűséget meg nem tartja, a ki törzsét s ennek érdekeit elárulja, a ki nem áll bosszút törzsfelének vagy a hozzá menekült idegennek kiontott véreért, a ki féltékenyen meg nem őrzi a szabad születésű telivér nemes arab jogait a nem szabad születésű ellenében: az nem becsületes arab ember. Ez a beduin arabnak vallása.

A VII. században, a mennyire az irodalmi emlékekből láthatni, már a városokat lakó arabok vallása sem függött lelki buzgósággal az öröklött pogányságon. Mindenfelé a vallásos érzés elgyengülését és lankadását tapasztaljuk. Azt a benyomást nyerjük, hogy az ősi vallás dolgai iránt az egész vonalon a legszélsőbb közönyösség nyilvánul. Ugy látszik, hogy a mekkai cultust sem annyira a hívek vallásos lelkülete istápolta, mint inkább azon nagy világi érdekek,

\* Az „Iszlám”-ból, 17. l.

melyekkel a mekkai nagy urakra a Kába köré gyűlő nagy zarándokolás egybe volt kapcsolva. Hiszen ez volt gazdagságuk forrása.

Vallásuk lényegében nem is volt más mint durva fetisizmus. Kőbálványaikat, melyekhez haszonleső várakozással fordultak, az istenség ősrégi semita neveivel nevezték el, (Al-Lát, Al-Uzza Manát)\*; voltak aztán specialis arab isteni alakjaik is, mint pl. Hobal, Jagúth, Szuvá stb. Mindezek tisztelete nem emelkedett túl a lelki közösség nélkül teljesen szükölködő fetisizmuson. Mekkában a tisztelet nevezetes tárgya a Kába egyik szögletébe illesztett *feketelő* volt. Voltak az-



A fekete kő a mekkai Kábában.

tán még szent fáik és egyéb bűbajos babonás tárgyaik is. Doughty, angol utazó 1877-ben a Mekka közelében keleti irányban fekvő Táif város mellett egy ősrégi kősziklát fedezett fel, mely mai napig is megtartotta ősi nevét, *Al-Uzza*, s melyhez a bajaiban segílyt kereső arab köznép még mindig elzarándokol. Ez a régi mekkai pogányság nem egyetlen tárgyi maradványa, mely az iszlám viszonyai között is fentartotta életét, a pogány arab vallás módjának eleven bizonyosságául.

\* A Manát istenségekről (többször: Manavát) egy Dáciában élő arab katona ember, P. Aelius Theimes, egy votiv-kőtáblán emlékezik meg, melyet hazánkban Várhelyen találtak és melyet Torma Károly adott ki (*Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich* 1882, VI. köt. 110. lap).



Általán el lehet mondani, hogy az istenek tisztelete nem is annyira a beléjük helyezett hitben és az ettől függő erkölcsben jutott kifejezésre, mint inkább azon öröklött cultusszokásokban és cselekvésekben, melyek gyakorolásának legfelsőbb oka és alapja azon tényben volt megadva: hogy így cselekedtek eleink, így örököltük tőlük. Az ősök szokása, ez az arabság legszentebb legsérthetlenebb gondolata. A viláért sem térnek el tőle idegen szokások kedvéért. Ugy gondolkodtak e kérdésről, mint Herodotos (IV 76) skythái, kik Anacharsison véres bosszút álltak, a miért «Hellásba utazott és ott idegen szokásokat vett fel». *Szunna*: így nevezték az arabok a hagyományos szokásokat és intézményeket. Már az arab pogányságban van megadva csirája azon fontos szerepnek, melyet ugyanezen fogalomnak majdan az iszlámban tulajdonítanak. Az ősök szokása — ugyanaz a mi a régi rómaiaknál a *mores majorum*, vagy *usus longaevus* — ez a régi arabság theológiája, törvénye, erkölce és életszabálya, legfőbb argumentuma az előtte érthetetlen új dolgok ellenében, melyek számára a mekkai próféta megnyerni óhajtá. Ebben nem volt különbség az arabságot alkotó két népesedési réteg, a beduinok és a városokat lakók közt. Mindnyájuk előtt egyenlő szentsége volt az ősök szokásának. Midőn Mohammed mekkai polgártársai előtt a maga hirdetéseivel megjelent, nem kutatták igazságát. Elég volt nekik az ellenszegülésre ez az egy bizonyíték: «Mi apáinkat ezen az uton találtuk és mi az ő nyomaikban járunk». Hiába vetette a próféta ellenükbe: «Vajon nem helyesebbet hirdetek-e én annál, a mit apáitok követtek?» Nékik csak egy válaszuk volt: «Mi nem követünk mást, mint a mit ősünk követtek». (A korán nagyon számos helyén.) S mint mindjárt látni fogjuk, Mohammed kénytelen is volt számos engedményt tenni az arab világnézet e sarkalatos tételének.

## I. Törzstábla.

Abd-manáf.						
Abd-samsz			Hásim			
Omajja			Abd-al-muttalib			
Abu-l-ászi		Harb	Abú Tálib	Hamza	Abbász	Abdalláh
'Affán	Hakam	Abú Szufján	Ali		Abdalláh	Mohammed
Othmán	Merván	(neje Hind)	(4. khal. neje Fátima)		Ali	prófeta
(3. khal.)	Abdalmalik	Moávija	Haszan	Huszein	Mohammed	Fátima
	(5. omajj. khal.)	(1. omajj. khal.)				
		Jezid	Ibráhim	Abu-l-Abbász	Abu Dsáfar	
		(2. omajj. khal.)		(al-Szaffáh)	(al-Manszúr)	
		Khálid		1. abbasz. khal.)	2. abb. khal.)	

## II. FEJEZET.

### Mohammed próféta és az iszlám kezdetei.

*Mohammed* (a. m. a magasztalt, περικλυτός) 570 körül Kr. u. született Mekkában. Atyja, Abdalláh, kereskedő volt, a Kureis törzsből, abban az időben az arabság legtekintélyesebb törzse. E törzs (lásd a törzstáblát) két főcsoportra oszlott, a szerint a mint a hozzá tartozó családok Abd-Manáf két fiának egyikétől vagy másikatól, *Abd-samsz*-től, vagy *Hásimtől* származtak. Az előbbi fiának *Omajjának* családja volt a kureisiták tekintélyben és gazdagságban előkelő ága; ez igazgatta a kábát, kezében voltak a cultus és a municipális kormányzat legfőbb tisztségei. A *Hásim* ága háttérbe szorult; tagjai szegény kereskedők voltak.

A Hásim ághoz tartozott Mohammed is. Atyja üzleti ügyekben utaztában korán elhunyt Jathrib városában (a későbbi Medinában). Anyja Amina nem sokkal élte túl férjét; Mohammed nevelésének gondja most nagyatyjára Abd-al-Muttalibra szállt, majd ennek elhalálása után csakhamar fia, Abu Tálib kötelességévé vált elárvelt unokaöccsének gondját viselni. A fiatal Mohammed itt szegényes viszonyok között nevelkedett. Ifjúságáról biztos adataink nincsenek; a vallásos legenda itt is kitölti a történet hézagait. Szerinte az ifju Mohammed gazdag mekkaiaknak mint juhász szolgált; később nagybátyját, Abu Tálibot üzleti utazásaiban kísérte Syriába. Huszonöt éves korában egy gazdag kureisita kereskedő özvegyének, Khadidsának üzetébe lépett. Itt oly híven és ügyesen vitte a kereskedelmi ügyeket, hogy a negyven éves Khadidsa, ki nagy vonzalommal viseltetett a nálánál sokkal ifjabb Mohammed iránt, vele házasságra lépett és ez által független helyzetet biztosított neki a mekkai gazdag társadalomban, mely a szegény hásimitát lenézte.

Mint Khadidsa ügyvivője, majd üzetének független gazdája a Délarábiába és Syriába induló kereskedelmi karavánokkal több ízben tett nagy utazásokat észak- és dél felé. Ez utazások tényének sokkal biztosabb a történeti alapja, mint azoknak, melyeket a legenda Abu Tálib kíséretében tétet vele azon célból, hogy vallásos inspirációra már kora ifjúságában alkalmat találjon.

Mert kétségtelen, hogy a fiatal kereskedő, ki vallásos dolgok

íránt meglehetősen közönyös társadalomban nevelkedett, ez utazásokban talált alkalmat arra, hogy a monotheista vallásos eszmékkel megismerkedjék, melyek Délarábiában és Syriában el voltak terjedve. A legenda nevükön nevezi a keresztyén barátokat, kikkel Syriában érintkezésbe lépett, midőn karavánjával utazván egészen Bosztraig eljutott, a Jordán keleti tájának e fontos kereskedelmi állomásáig, mely a byzanci uralom egy főhelye és a keresztyénség egyik csomópontja volt e vidéken. Azt beszélik, hogy itt Bahira (e szó annyit jelent hogy: *kiválasztott*) és Dsirdsisz (György) keresztyén barátokkal érintkezett, kik a mekkai kereskedő ifjura figyelmesekké lettek és benne ismerték fel a prófétát, kinek megjelenéséről régi könyveik szólottak.

Mindenesetre bizonyos, hogy Mohammed fogékony lelkére nagy hatással voltak azon vallásos tapasztalatok, melyeket távol utazásai szolgáltatott neki. Arábia északi részében és különösen Medinában, a hol édes atyja volt eltemetve, nagyon el voltak terjedve a zsidóság és keresztyénség; még tovább észak felé, a syriai sivatagban sok keresztyén remetének volt tartózkodási helye, kik kisebb-nagyobb keresztyén gyülekezetekeket gyűjtöttek maguk köré a sivatag lakói közül, kik, az egyház szervezetén kívül ugyan, a keresztyén életnek leginkább asketikus oldalát művelték.

Nagy hatással volt ez irányban a kis hirai állam is, melynek lakhmida uralkodói alatt a keresztyénség nagyon elterjedt az arab lakosság között, a honnan aztán a határszálen tanyázó beduinok közé is kisugárzott. E befolyás alatt egész törzsek is felvették a keresztyénséget. A Mesopotámiában tanyázó Taghlib törzs a keresztyénséget vallotta; a syriai sivatag déli részén élő Tajj-törzsben is, melyet a lovagiasságáról és bőkezű vendégszeretetéről híres Hátim Tajj tett nevezetessé, el volt terjedve a keresztyén vallás. Az igaz, hogy mindezen arabok csak vajmi felületes módon vallották a keresztyénséget; kevés ismeretük volt a szent iratokról és az egyház dogmáiról. Nem állottak kapcsolatban a byzanci egyházzal, nem éltek az egyházi kormányzat kötelékében. Vallásos életüket a sivatagban szétszórva élő remeték igazgatták, úgy látszik, az uralkodó egyháztól el nem ismert tanok értelmében. A mit a szent iratokból tudtak, inkább a bibliai kánonon kívül álló szabadon fejlődő legendákból állott, semmint az egyháztól általán elismert hagyományokból. Azokból, a miket Mohammed tőlük eltanult, p. o. az következők, hogy reájuk inkább hatottak az *evangelium infantiae* és egyéb apokryph

iratok, semmint a kánonba foglalt evangéliumok. Minthogy az írás-olvasás mestersége közöttük nem honosodott meg, amazokat is korlátlan szabadsággal fejlesztették maguk között.

E körökben tehát Mohammednek nagy alkalmá nyílt, hogy utazásai közt a monotheistikus vallások eszméivel és hagyományaival megismerkedjék. De maga Mekka is elég alkalmat nyújtott ily tapasztalásokra. Mekkában sűrűen fordultak meg arab zsidók, kik északi Arábiában Jathribban, Kheibarban, nagy számmal voltak megtelepedve és igen tekintélyes községeket alkottak, melyeknek tagjai különben az arab nemzeti élettel teljesen egybeforrtak. Voltak igen nevezetes költők, kik közül többen, p. o. Sámuel b. Ádija, Áron papi nemzetségéből származó zsidó, a Mohammed előtti nevezetes arab költők sorában találtak helyet. Nagy számmal találkoztak Mekkában Délarábiából és Aethiopiából ide utazó keresztyén kereskedők is, kiket Mekka fontossága a kereskedelmi életben ide vonzott. Voltak itt nagy számmal keresztyén rabszolgák is. Midőn egyszer a kureisitáknak a tűzvészről megrongált kábat kellett helyreállítaniok, az építési dolgokban nem igen járatos mekkaiak keresztyén munkásokat használtak.

Mohammed nem is volt a legelső mekkai ember, kinek lelkében az ezen különféle pontokból kiinduló hatások érvényre jutottak. A régi nemzeti vallás hanyatlása sok vallásos lelkű embert, kit a mekkai cultus nem elégített ki, e külső befolyások befogadására utalt. Mohammed idejében nagy számmal voltak már Mekkában azok, kik a pogány istenekről teljesen lemondtak, az Alláh egyiségét vallották és asketikus életfelfogásukkal különböztek az anyagiás életben elmerült mekkai társadalomtól. Minden rendszer nélkül mindenféle zsidó és keresztyén eszméket kaptak fel, melyek révén a legdurvább pogányságba merült polgártársaikkal ellentétbe helyezkedtek. *Hanif*-eknek nevezték magukat; ugyanazon szóval, melylyel az orthodox keresztyének az eretnek irányok követőit jelölték, kiktől ezek a mekkai monotheisták eszméiket kölcsönözték. Azon számos ember közül, kiket mint a hanif-ság követőit említenek, legjellemzőbb e kapcsolatban Varaka b. Naufal, Khadidsának unokatestvére, mint tanuja azon ténynek, hogy a monotheista hajlandóság nem volt idegen azon körből, melyben Mohammed egyénisége kialakult.

Rajongó lelki iránya e körökben elég táplálékot nyert arra, hogy kiforrjon benne az az élénk ellentét, mely az utazásai alatt

befogadott hatások és a mekkai frivol társadalomban tett tapasztalatok között alakult. Körülbelül élete 40-ik évében ez ellentét már oly gyötrelmévé fejlődött lelkében, hogy kereskedői hivatásától, melyet nagy sikerrel folytatott vala, teljesen visszavonulva, vallásos szemlélődéssel töltötte idejét. Úgy látszik, izgatott lelki állapota fel-dulta egészségét is, idegei beteges rohamoknak voltak alávetve. A Mekkától északra elterülő hegységben szeretett magányosan bolyongani; minduntalan látomásai voltak, melyek közt egy magas életcél, egy nagy hivatás domborodott ki számára, melyet mekkai polgártársaival szemben teljesítenie kell.

610 körül, ramadhán hónapban, a Hirá hegy egyik barlangjába vonult vissza; itt nyugtalan álmában egész határozottsággal isteni felszólítást vélt hallani, mely őt arra kényszerítette, hogy lelki tépelődésének véget vessen és kilépjen az emberek közé «hirdetni». Itt nyilvánult neki legelső darabja az isteni könyvnek, mely későbbben, midőn e könyvét összeszerkesztették, abban mint 96-ik fejezet foglalt helyet. Lelke izgalmát és látomása tartalmát nem titkolta Khadidsától, kit rokona, Varaka b. Naufal, megnyugtatótt férje állapota iránt. A Mózesnek megnyilatkozott Szent Lélek nyilvánulásának jellemezte Mohammed állapotát, sőt már most azon prófétának hitte, kit Alláh az arabok közé küld.

Ettől kezdve mindinkább ismétlődtek Mohammed visiói és mindig határozottabb tartalommal nyilvánultak. Különösen két eszme jutott bennük kifejezésre: a mekkai pogány fetisek hiúsága és az egy Alláh kizárólagos istensége; a közeledő nagy *világítélet* sejtelme. Az egy Alláh romba dönti, felforgatja a bűnös világot; nagy büntető ítéletet tart az emberek fölött. E két eszme foglalkoztatja őt prófétai pályája első idejében; a világítélet rajongó rajzával vannak eltelve a legrégibb hirdetések, melyek a Mohammedtől hozott isteni kinyilatkoztatás tartalmát teszik. Ez isteni kinyilatkoztatás a *Korán* neve alatt ismeretes könyvet foglalja magában, melynek egyes fejezeit *Szúráknak* nevezik.

#### 75-ik Szúra (7-19.)\*

- 7. Ha a nézés megmerevül,
- 8. a hold ködbe merül,

\* Az itt következő két szúra sikerült fordítását, mely lehetőleg vissza tükrözi az eredeti rhythmusát, Hornyánszki Aladár tanár urnak köszönjük.



9. a nap és a hold egyesül :
10. akkor kérdi az ember, hogy merre menekül?
11. De mi sem szolgál menhelyül.
12. Uradnál lesz az időzés egyedül,
13. s az ember mit kezdett s mit végzett, arról értesül.
14. Igen, az ember felett van egy, ki tanuskodik.
15. Bár előadná mentségeit!
16. Hogy siess vele, ne pörgesd nyelvedet,
17. a mi dolgunk, hogy hirdesd s szívedbe vésd :
18. de ha nyilvánítjuk, kövesd a hirdetést.
19. Gondunk lesz rá, hogy jól megértsd.

### 82-ik Szúra.

1. Ha az ég majd kettéhasad,
2. ha a csillagok széthullanak,
3. s egymásra szakadnak a tengerek
4. s kifordulnak a sirhelyek:
5. akkor tudja meg a lélek, hogy mit kezdett és mit végezett.
6. Ó ember! vakmerőségre mi ragad fenséges Urad ellen?
7. A ki teremtett s egyformának alkotott,
8. A milyen néki tetszett, oly kinézést adott.
9. De ti a vallást hazugságnak véltétek,
10. pedig örök vannak felettetek,
11. feljegyzők, fenségesek,
12. kik tudják, mit tettetek.
13. A kegyesek majd boldogságban,
14. a gonoszok a gyehennában,
15. ítéletnapkor ott fognak sülni,
16. s nem tudnak tőle menekülni.
17. Csak Isten a megmondhatója, mi az ítéletnap!
18. Igen, csak Isten tudja, mi az ítéletnap!
19. Egy nap, melyen más lelken nem segít a lélek,
20. csak Istennél lesz az ítélet!

Ez ítéletből csak azok menekülnek, kik idejekorán elhagyják romlott életüket és Alláh útjára térnek; Ábrahámnak, az ős prófétának és első hanifnak vallását követik, melynek helyreállítására Alláh őt, Mohammedet, küldte az emberek, első sorban pedig arab polgártársai közé.

## „Az Irgalmas“ (al-Rahmán) című szúra.

A próféta (áldja meg Alláh és üdvözölje őt) nevében ezt beszéli a hagyomány: «A ki elmondja az »Irgalmas«-szúrát, az hálát mutat be azért, a mi jót Alláh néki ajándékozott.» E szúra 76 versből (ájt) áll a baszrai emberek olvasása szerint; 77-et számlálnak a hidsázi tudósok; 78-at a syriaiak és kúfaiak; ezek (a szúrát kezdő) *Al-rahmán* (az Irgalmas) szót külön versnek számlálják. ugyanők e szókat »teremté az embert«, a hol legelőször fordul elő, Mekka és Baszra tudósaival egyetértőleg. szintén külön versnek veszik; e szókat: »a földet az emberek számára rakta le« (9. v.) a medinaiak és baszraiakkal külön számítják. A hidsáziak meg e szókat (35. v.): »tüzes láng«; Syria, Kúfa és Hidsáz korán-tudósai e szókat (43. v.): »a mit a bűnösök meghazudtoltak« veszik külön vers számba. — E szúrában nincsen hely, mely akár egy megelőző kinyilatkoztatást helyezne hatályon kívül (nászikh), akár egy későbbi által érvényét elveszteni (mansúkh). Kétszer fordul benne elő oly szócsoporthoz, melynél Abú Amr koránolvasó szerint összevonást kell alkalmazni.

(A szúra kezdete):

*Alláh nevében, az irgalmasnak és könyörületesnek.*

*Az Irgalmas megtanított a Koránra, megteremtette az embert . . . . .*



مكتبة الحسين

وَرَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الرَّحْمَنِ فَقَدْ ذُكِرَ بِشِكْرِ مَا لَمْ  
 يَلِدْ عَلَيْهِ وَفِيهِ سِتٌّ وَسَبْعُونَ آيَةً يَفْعَلُ أَهْلُ الْبَصَّةِ وَشَبْعٌ وَسَبْعُونَ  
 يَفْعَلُ أَهْلُ الْحِجَازِ وَمَنْ أَوْشَى بَعُورًا يَفْعَلُ أَهْلُ الشَّامِ وَالْكُوفَةِ لِأَنَّهُمْ عَدُوا  
 الرَّحْمَنِيَّةَ وَعَدُوا الْأَضَاعَ أَهْلُ مَكَّةَ وَالْبَصَّةَ كُلُّ الْإِنْسَانِ الْحَرْفُ الْأَوَّلُ آيَةً  
 وَعَدُوا الْأَضَاعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَالْبَصَّةَ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْإِنْسَانِ آيَةً وَعَدُوا أَهْلُ  
 الْحِجَازِ شَوَاطِمَ نَارِيَّةَ وَعَدُوا أَهْلُ الشَّامِ وَالْكُوفَةِ وَالْحِجَازِ الْيَكْدَ بِهَا  
 الْحَجَرُ مَوْأِيَّةَ وَلَيْسَ فِيهَا نَاسُخٌ وَلَا مَنَسُوخٌ وَفِيهَا مِنْ أَعْلَامِ أَنْبِيَائِهِمْ وَ  
 حَقٌّ قَطُّ وَهِيَ الْيَكْدُ بِهَا عَيْنَانِ تَضَلَّخَتَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

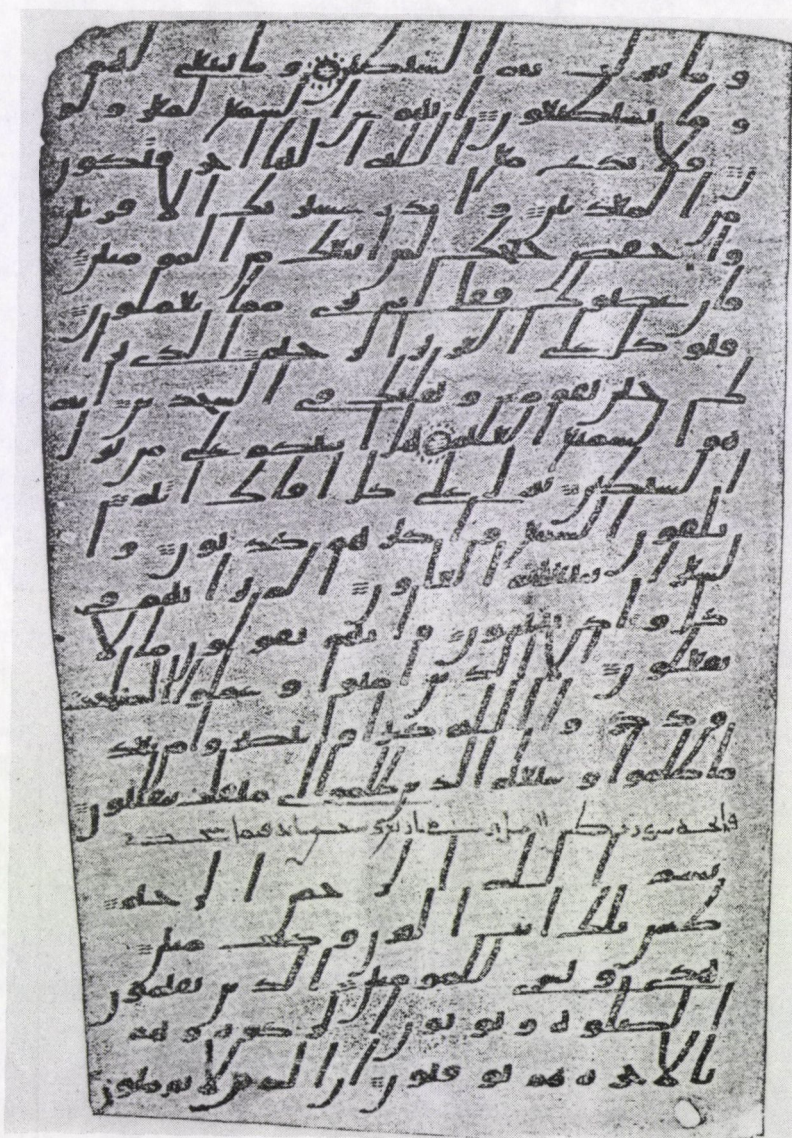
الرَّحْمَنُ عَلَىٰ الْقُرْآنِ خَلَقَ الْإِنْسَانَ

Ábrahám helyreállított vallását, a saját hirdetésének teljes tartalmát *iszlámnak*, azaz «*Alláh iránti -önmegadás*»-nak nevezte; e hitvallás követője *muszlim* (magát megadó, ugyanazon igének participiuma, melynek iszlám az infinitivusa).

E vallásra készítették elő az embereket időről-időre az Ó-Testamentum prófétái és Jézus, kit Mohammed, bár erőlesen tiltakozik a keresztyén dogmatika felfogása ellen, magas polczra helyez és Alláh «szavának» (λόγος) nevez, kit Alláh az ő szellemével, a *szent lélekkel* erősített. Végre Alláh Mohammedet választotta követőül az emberiséghez; ő a legutolsó próféta, a próféták «pecsétje», kit Alláh ezentúl megmáshíthatatlan akarata legvégső hirdetőjeként a régi próféták után mindig újból és újból erkölcsi romlásba visszasüllyedt emberek javítására ébresztett. Az ő megjövetele és küldetése a régi könyvekben, a zsidók és keresztyének szent irataiban, a próféták számos nyilatkozataiban félremagyarázhatatlan módon van előrelátva. Ő a Mózeshez hasonló próféta a zsidók testvérei közül, kinek Isten az ő szavát szájára adja (Móz. V. könyve 18. fejt. 18. v.), az ő koránjával tündökölt Jehova Párán (Arábia) hegységéről (u. o. 33. fejt. 2. v.); és ő az Új Testamentum *Paraklétosz*-a. A zsidók és keresztyének meghamisították és elferdítették szent irataik értelmét. De az ő fellépésével nyilvánvalóvá lett, a mit papjaik jobb tudomásuk ellenére konokul rejtegetnek és titkolnak híveik elől.

Bár Mohammed küldetésébe az egész emberiséget belefoglalta, eleinte mégis csak a mekkai viszonyok voltak azok, melyek ellen intéseivel fordult. Nem győzi eléggé ostromozni a mekkai gazdag patriciosokat, kiket mint a szegények elnyomóit korhol, kik csak a világ anyagi érdekeivel törődnek, csakis vagyonuk gyarapítására gondolnak és nem vetnek ügyet a szegényekre és szűkölködőkre. Tanításának ez irányából érthető, hogy első hívei leginkább a mekkai szegényebb osztályokból, a gazdag kereskedők házainál levő rabszolgákból kerültek ki, kik benne felszabadítójukat üdvözölték. Hirdetéséből nem hiányzott valami socialista zamat, mely jól esett a szegény népnek, de annál inkább felbőszítette a gazdagokat, kik amugy is előkelő megvetéssel vettek tudomást a társadalmi fokozaton náluknál kevésbé becsült Hásim családból való férfiú beszédéről. Majd félkegyelmű hóbortosnak, kin *dæmonok* (dsinn) vettek erőt, majd másoktól kitanított költőnek, s beszéde modorával a kuruzslókat mimelő rajongónak mondták. Míg az első időben megvető gúnnyal nézték viselkedését s ártalmatlannak tartották, s még arra sem





Nagy Képes Világtörténet. IV.

KORÁN-TÖREDÉK KUFAI IRÁSJEGYKEL.

A londoni British Múzeumban. Kr. u. VIII. század.



méltatták, hogy prédikálásától eltiltsák, aggodalmuk komolyabb szint öltött, midőn tanai a kureisita törzs előkelőbb körei között is terjedni kezdtek.

A tekintélyes Teim családhoz tartozó Abu Bekr, sőt magából az Omajja családból való Othmán is hozzája szegődtek. S a legnagyobb sikerrel ért fel megtérése Omarnak, ki eleinte Mohammed legvadabb gúnyolóihoz szegődött volt. Csak most ébredt a hatalmas Abd-samsz család arra, hogy az ellenük fellépő rajongó ember hirdetése valódi veszedelmet jelent Mekka közérékére és első sorban a saját öröklött hatalmukra nézve.

Különösen attól is félhettek, hogy az a tetemes haszon, melyet a hagyományos ügyek vezetéséből huztak, veszendőbe mehet, ha a Kába istenei tekintélyüket el találják veszteni. A veszélyes mozgalmat már most azzal óhajtották megakadályozni, hogy az egész hásimita családot tilalom alá fogták, a mi annyit jelentett, hogy megronták tőle a törzsi életből származó összes jogokat és elszigetelték a többi arab-sággal való érintkezéstől (617—619). Egyre szorultabb lett most Mohammednek és híveinek helyzete a Mekka uralmát kezükben tartó Abd-samsz családdal szemben.

Szorult helyzetéből őt és híveit az iszlám alakulására elsőrendű fontosságú esemény szabadította fel.

Midőn Mohammed a mekkai bucsújárás alkalmával vajmi csekély sikerrel terjesztette hirdetéseit az Arábia minden részéről oda seregülő népség között, az új tanok iránt különös érdeklődést mutattak azon zarándokok, kik Északarábiából. Jathrib városából és környékéről vettek részt a mekkai országos bucsúban. A jathribi arabság zömét két törzs alkotta: az Ausz és a Khazrads. Ezek az évszázadokkal ezelőtt Délarábiából kivándorolt törzsek közé tartoztak. Részint délarab hagyományaik révén, részint pedig azért, mert nagyszámú zsidó és keresztény lakosságtól voltak környezve, hajlandóságot mutattak az iszlám befogadására. A hazájában üldözött prófétát és híveit maguk közé hitták, nekik ótalmat és védelmet ígértek, biztosították arról, hogy városukban bátorságban élhetnek.

A prófétának kapóra jött e meghívás, mert csak ez új környezetben remélhette, hogy híveinek kis gyülekezete a kureisiták bántalmazásától meg lesz óva; meg azt is, hogy a vallásos lelkületű jathribi lakosság közt tanainak terjesztéséről is gondoskodhatik. El is fogadta a jathribi zarándoklók ajánlatát és miután híveinek nagy része a vendégszerető városba költözött át, utolsóknak maga Mohammed és Abu Bekr,

végül unokaöccse Ali, Abu Tálíb fia, vándoroltak ki Mekkából Jathribba; Ali azzal volt megbízva, hogy Mohammed és Abu Bekr családjait hozza magával. E *kivándorlást*, mely 622. nyarán történt, *hidsrá*-nak nevezik (rosszul nevezik *szökés*-nek).

Így tehát a próféta Jathribba tette át működése színhelyét. Jathrib vált «a próféta városává» *medinat al-nabi*; ezentúl csak *Mediná*-nak hívják a várost, régi Jathrib neve elavul. Mostantól fogva ellenséges viszony áll be az iszlámot befogadó Medina és az iszlámot kiüldöző Mekka között. A Medinában egybegyűlt muszlim gyülekezet ezentúl két részből áll: egyik a *Muhádsirún* (participium-alak ugyanazon igéből, melyből a hidsra szó származik) azaz: a *kivándorlók*, a Medinában megtelepedő mekkai muszlimok; másika az *Anszár*, azaz: segítők, a medinai muszlimok, kik a prófétát és hiveit befogadták.

Csak a medinai nyugalmas viszonyok között láthat hozzá Mohammed az iszlám rendszerének pozitív szervezéséhez. Az iszlám Medinában alakul meg; itt születik a mohammedán *vallás* és a mohammedán *állam*. A hidsra a tulajdonképeni kezdő pontja az iszlámnak. Jól érezte ezt Omar khalifa, midőn a hidsrát tette meg a *muszlimok időszámítása* kiinduló pontjának.

A Korán kinyilatkoztatása nem szűnik meg Mohammed prófétai pályájának e második korszakában. Sőt szemben az első mekkai korszak kinyilatkoztatásainak apokalyptikus irányával, most pozitív törvényeket és intézményeket hirdet a próféta, melyek alapján az iszlám gyülekezetét szervezi. A medinai zsidó közösséggel és írástudóival közel kapcsolatba lépven, mintát nyer a községi szervezet alkotására, parancsoló és tiltó vallástörvények megállapítására; a szent történetekre is bővebb anyagot nyer azok alapján, a miket medinai érintkezéseiből elsajátíthatott. A próféta azon téves reményben ringatta magát, hogy az Anszár embereken kívül leginkább a medinai zsidókra számíthat. Mindent elkövetett, hogy őket az iszlám ügyének megnyerje: hisz ő maga azt hitette el magával, hogy vallásos hirdetésének nincsen egyéb célja és tartalma, mint Ábrahám tiszta vallásának helyreállítása. Akadtak is medinai zsidó írástudók, kik e nézetében megerősítették, sőt a bibliából ki is olvasták, hogy ő a szent iratokban hirdetett utolsó próféta. A zsidók megnyerése céljából törvényalkotási művében tekintettel is volt a zsidó szokásokra. Az imádkozók iránypontjául (kibla) Jeruzsálemet tűzte ki; nagy bűjnek a zsidók bűjnapjának megfelelő napot állapított meg; egyéb törvényekben is zsidó mintára indult, így p. o. a disznóhústól szigorúan eltiltja hiveit;



a bor tilalmát a keresztyén asketismusból kölcsönzi. De nem sikerült neki a zsidókat őseik vallásához való hűségükben megingatni; csak hamar vissza is vonja nágy részét azon engedményeknek, melyeket a zsidó vallásnak tett; a kiblát Mekka felé irányítja; a zsidó böjtnapot is másféle intézménnyel helyettesíti. Vad dühvel üldözi most a zsidó törzseket (Nadhir, Kureiza, Kainúkaa) és külső sikereit arra használja fel, hogy a legnagyobb kegyetlenséggel torolja meg elveszett reményeit.

Alig vetette meg lábát Medinában, első gondjai közé tartozott, hogy a mekkai hitetlenek ellen háborút indítson; mert végső célja az volt, hogy a mekkai szent házat, a kábát az iszlám számára megnyerje; másként nem remélhette, hogy az arab törzsek szavára hajtsanak. Eleinte a Mekkából észak felé induló karavánokat nyugtalanította; a portyázásokból aztán valóságos ütközetek fejlődtek. Az első nagyobb ütközet a Bedr melletti csata volt (624), mely a muszlimok részére dőlt el; ezen vereségért a mekkaiak (625) az Ohod hegy melletti csatában álltak bosszút, mely a muszlimok vereségével végződött. Ez ütközetekben a mekkaiak élén Mohammed elkeseredett ellensége, Abu Szufján állott, Moávijának, a majdani khalifának atyja. Az Omajja családban, melynek Abu Szufján volt ez idő szerint a legelső embere, (l. a törzstáblát) elkeseredett gyűlölet uralkodott a hásimita atyafiak ellen a Bedr mellett elkövetett öldöklésért, mely arab szempontból a legnagyobb hűtlenséggel ért fel. Hisz a vérbeli kötelék felbontása és a törzstársaknak egymás irányában tartozó kötelezettségnek gyökeres megszegése nélkül nem intézhette volna a támadást a Kureis törzs egyik ága a másiknak tagjai ellen. Ez érzület magyarázza meg azt a boszúálló dühöt, mely az ohodi ütközetet vezette. Az arab becsület szempontjából elengedhetetlen vérbosszúról volt szó. Még az Omajja család hölgyei is részt vesznek a bosszú nagy művében. Abu Szufján felesége, Hind, költői ihletét a vérengző háború szolgálatának ajánlotta föl. Barátnőivel szövetkezve, a harctérre kísérte a férfiakat és dobszó mellett véres ízű harci énekekkel buzdította őket arra, hogy a Bedr mellett megölt testvéreik halálát boszulják meg az elpártolt muszlimokon. Az arab források megörökítik e harcias énekek szövegét. Az arab nők barbár lelkesülése még tovább is ragadta őket: valóságos embertelen kegyetlenségre a harctéren elesett muszlimok ellen. Hind Mohammed híveinek levágott füleiből nyaklánczokat és karpereczeket fűzött és az ohodi csata után hazatérve a szent háborúból, ily piperével kedveskedett a háztűz mellett maradt mekkai nőknek. Meg az ütközetben elesett Hamzának, a próféta nagybátyjának, kit

bátorsága miatt az «iszlám oroszlánja»-nak nevezték, kivágatta a másikat és evett is belőle.

Nem oly szerencsés volt a mekkaiaknak több beduin törzstől elősegített azon vállalata (627), hogy Medináig előnyomulván, magát a várost ostrom alá fogják. Mohammed egy Medinában élő perzsa rabszolga, Szelmán tanácsára a város védtelen oldalait árkokkal vette körül, a mi által sikerült is neki a beduinok és kureisíták szövetséges ostromhadát visszaverni («az árok csatája»). Ezentúl Mohammed mind nagyobb sikerrel járt el a mekkaiak ellen; 628-ban tíz évre fegyverszünetet kötöttek, melyet azonban a mekkaiak megsértettek. A béke megszegése 630-ban Mekka meghódítását vonta maga után.

Mekka, az arab pogányság központja, most az iszlám központjává vált; a bálványoktól megtisztított Kába az iszlám szent épülete lett. Most, miután a Kába és a fekete kő az ő kezei között voltak, a győzelmes próféta könnyű szerrel láthatott hozzá az arab beduin törzsek alávetéséhez. Legnagyobb részük önként küldött követséget Medinába, mely a törzsek hódolatát mutatta be. Sőt elbizakodottságában az idegen államok fejedelmeit is felszólította az iszlám elismerésére.

A byzánczi császárságot már régebben kiszemelte a próféta támadásai egyik céljául. Már 629-ben 3000 embert indított Syria ellen; ezek azonban Múta mellett (a Belka tartományban) kudarczot vallottak. Most mekkai diadala után ismét kedve kerekedett a keresztyén nagyhatalom megtámadására. 30,000 embert indított útnak a császárság ellen; de nem jutottak tovább Tabúk határvárosnál (a Vörös-tenger északkeleti csücske mellett). Mindamellet nagy sikernek vették, hogy a próféta halála után az iszlám hódító háborúiban oly nagy szerepre hivatott Khálid a keresztyén vidékek ellen intézett támadásokból magával hozta Medinába Ukeidir keresztyén fejedelmet, ki ünnepélyesen az iszlám vallását vette fel.

632-ben teljesítette Mohammed legutolsó mekkai zarándoklását; ez alkalommal tartott bucsúbeszédében, mely különféle szövegekben maradt reánk, a hivek lelkére kötötte az iszlám legfőbb tanait. E «bucsúszónoklat» neve alatt ismeretes tanítás legkimagaslóbb és az iszlám erkölcstanára legfontosabb részében Mohammed az arab törzsszisztemmel kapcsolatos társadalmi felfogást eltörli és helyébe az egyenlőség tanát helyezi. Már a Korán egy helyén (49, 13) hirdette Alláh nevében: «Ó emberek! mi teremtettünk titeket férfiből és nőből és csináltunk belőletek népfajokat és törzseket; ezért ismerjétek el

egymás irányában, hogy köztetek a legnemesebb az, ki a legisten-félőbb». Mintegy magyarázata e tannak az a pár szó, melyet bucsúbeszédében az iszlámhívók egyenlőségéről mond: «Ő emberek! — úgymond — ime Alláh eltávolította tőletek a hitetlenség korszakának híreskedését és a származásból meritett pöffeszkedést. Mindnyájan Ádámtól származtok, Ádám pedig porból vette eredetét. Az arab embernek nincs semmi előbbrevalósága a nem arab fölött; Alláh csak az igaz hitet tekinti.»

Ily tanokkal véget akart vetni azon gőgös felfogásnak, melyen az arabok társadalmi élete alapult. De véget akart vetni egyúttal a törzsek folytonos torzszalkodásának is. Valamint egyrészt az összes muszlimoknak, törzs, faj és nemzetiség különbsége nélkül, teljes egyenlőségét hirdette, úgy másrészt az iszlám által egy nemzeti testté foglalta össze az arab törzseket.

Mindeddig az arabok tudatában egységes arab nemzet nem volt. A száz meg száz apró törzsből, melyek folytonos háborúskodásban álltak egymással, nemzeti egységet csakis Mohammed hozott létre az által, hogy egy közös nagy ügyet teremtett számukra: az *iszlámot*.

Ez utolsó zárandokolásról Mohammed Medinába tért vissza, a hol három hónappal azután lázas betegség támadta meg testi erejét. Még egyik hadvezérének, Uszámának, a byzanci császárság ellen intézendő háborút kötötte lelkére. 632. június 8-án, kedvencz feleségének, Ájisának, Abu Bekr leányának karjai közt meghalt.

### III. FEJEZET.

#### Az iszlám.

Az iszlám tanai részint a Koránban, részint a mohammedánok között a próféta és társai hagyományaként forgalomban lévő, az iszlám 2. századától kezdve írásba is foglalt tanító mondásokban és elbeszélésekben (hadith) vannak letéve. Mind a Korán, mind a hadith tartalmának részletes ismertetését az *Arab irodalom történeté*-ben végezzük.

Az iszlám már azon alakjában, melyet maga a próféta kölcsönzött neki, kevés eredeti eszmét nyújtott az emberiség azon részének, melyhez tanításával fordult. Eredetisége nem tanaiban, hanem azon hatásokban nyilvánult, melyeket előidézett; abban, hogy erkölcsi világnézetével, legalább elméletileg, véget vetett azon állapotnak, a melyet ezután joggal *dsáhiijjának*, azaz *barbárságnak* neveztek.

Ezentúl már nem a boszúállás, nem a féktelen szenvedély, nem a ki-méletlen megtorlás megy erény számba.

Az erkölcsi tanításokat és intézményeket, melyekkel Mohammed polgártársainak reformátorává lett, kevés kivétellel mind kívülről kölcsönözte. Első sorban azon vallásokból, melyeknek vallóit *ahl-al-kitáb*-nak nevezte, azaz: *vallásos könyv birtokosainak*; közéjük sorozta a zsidókat és keresztyéneket, kiknek három szent könyvét (*taurát* azaz tóra (pentateuchus), *zabúr* azaz zsoltár, *indsil* azaz evangelium) ő maga is isteni eredetűnek ismeri el, bár folyton hangoztatja, hogy a zsidók és keresztyének e könyvek értelmét elferdítették.

A törvényeken és intézményeken kívül a Koránban foglalt bibliai történeteket is tőlük kölcsönözte át. De azon személyek, a kiknek közléseiből e történetekkel megismerkedett, nem mindig a bibliai kánonnak megfelelő alakban közölték vele azokat. Mohammed bibliai elbeszélésein sokszor átlátszik élő forrásainak elégtelen tudása, melyet aztán Mohammed gyakran még zavaros alakban ad tovább (p. o. szűz Máriát Imrán lányának mondja; a bibliai Imrán Mózes atyja volt, Amrá). Sok helyütt meglátszik, hogy a keresztyén egyház tanait a keleten elterjedt gnostikus felekezetek felfogásában ismerte meg. Jézus haláláról szólván, (4-ik szúra, 156-ik v.) — a doketisták tana értelmében — kereken visszautasítja azt az állítást, hogy Jézus lett volna az, kit keresztre vertek; ellenben azt hiszi, hogy egy hozzá hasonló alak lépett helyébe, Jézus pedig életben maradt. — A Szentháromságot úgy adja elő, hogy benne Mária mint isteni személy foglal helyet, mint a collyridianusoknál, kiknek tana a régi egyháztörténeti írók tanúsága szerint az arábiai keresztyének között volt elterjedve. Hasonlóan a keresztyén-ség egyéb tanait is oly értelemben adja elő, hogy ez ismereteinek forrásaiként az orthodox dogmatikától elszakadt sectákat ismerjük fel.

Ezenkívül a bibliai elbeszéléseket saját céljai értelmében dolgozza fel, azért, hogy a régi pogányok küzdelmében prófétáik ellen a mekkaiak viszonyát az ő hirdetéséhez tükröztesse.

A zsidó és keresztyén befolyásokon kívül még a *perzsa* vallás hatása is félreismerhetlenül tapasztalható azon tanításokban, melyekkel Mohammed híveit ellátta. E hatás az iszlám ily korai idejére nézve még nem szolgált alapos kifejtés tárgyául. De magának a Koránnak tartalmából is világosan mutatkozik.

A perzsa befolyás érvényesülésére több ponton kínálkozott alka-

lom, első sorban déli Arábia felől, mely Mohammed idejében a perzsa cultura hatása alatt állott. Arábia egyéb részeiben is, különösen a keleti partvidéken, sűrűen voltak perzsa gyarmatosok, kik a kereskedelem révén könnyen közvetíthettek perzsa-eszméket azon körökkel, melyekből az iszlám prófétája kikerült. S a hirai államból is, mely a tulajdonképeni Arábiával az iszlámot közvetlenül megelőző századokban sűrű kapcsolatban volt, nem csak keresztyén, hanem perzsa eszmék is átszivárogtak az arabok azon köreibé, melyek mohón kaptak fel minden új dolgot, a mivel üres lelküknek némi tartalmat adhattak.

Hogy mindezen kapcsolatok a pogányság idejében nem hagyták érintetlenül az arab műveltséget, szemünkbe ötlük, ha tekintetbe vesszük azon számos perzsa idegen szót, melyekkel az arab sivatag irni-olvasni nem tudó költőinek verseiben találkozunk; még pedig nem csak azokéban, kik sűrű utazgatásaik alatt, talán kereskedőktől is felszedhették a perzsa kitételeket, hanem még azoknál is, kik Arábia földjéhez tapadtak és csak a tősgyökeres törzsek között pengették lantjukat. Gyakoriak a perzsa idegenszavak a koránban is. Perzsa elnevezésű ruhákba és ékes szövetekbe öltözteti Mohammed képzelete a földi kinlódásért a paradicsomban gyönyört és elégtételt élvező igazhitűeket. Még az édeni bort is perzsa elnevezésű serlegekből (melyek neve a török révén hozzánk is eljutott: ibrik) szőrpölteti velük.

Hogy Mohammed tana a végső dolgokról (eszkatológia) telis-teli van perzsa elemekkel, az kezdettől sem kerülhette ki az iszlám kutatóinak figyelmét. Mohammed a perzsák eszkatológiájának p. o. egy jellemzetes vonását kölcsönözte át, a «mérleg» (mizán) képzetét, melynek serpenyőiben a túlvilági bíró az emberek jó és rossz cselekedeteit megmérlegeli.

De nevezetes, hogy még oly képzetet is, melyet a biblikus vallásokból vett át, a perzsák vallásos eszméi szerint módosít. Ennek példájául a *szombat* intézményének felhasználását említjük. Mohammed is arra tanítja híveit, hogy «Alláh hat nap alatt teremtetted az egeket és a földet», de mintegy czélzatosan hozzá teszi, hogy «nem ért bennünket semmi fáradság» (50. szúra, 37. vers). És midőn az isten tiz parancsolatainak a bibliai felsorolás hatása alatt keletkezett vázlatát adja elő (6. sz. 152. és kk. vv.) mintegy szándékosan hallgatással mellőzi a szombati nyugalomra vonatkozó igét; a szombat intézménye, egy másik hely szerint, csakis a zsidóknak adatott (16. sz. 125. vers), de nincs érvénye a Mohammed hirdetése alapján alakult

vallásközösségben. S tényleg a mohammedánok heti ünnepe, a péntek, *gyülekezési nap* (dsumua), de nem nyugvó nap. A munka nincs tilalom alá fogva, csak az ünnepi istentisztelet órájában köteles az igazhívó a köznapi foglalkozástól távol tartani magát. Ebben a bibliai intézménynek perzsa izü módosítását látjuk. A perzsák vallása is hat időszakra osztja fel a világ teremtését; de nem ismer heti nyugvónapot, különösen azon a czimen, hogy isten is a teremtés befejezése után kipihente fáradságát. Sőt midőn a perzsa papok a bibliai iratok ellen egyenes vitatkozásra kelnek, a biblia teremtés-történetében találják polemiájuk legnyomatékosabban kifejtett mozzanatainak egyikét.

Mohammed medinai korszakában rakta le az iszlám vallásának és törvényeinek alapköveit. Rendszerré azonban csak az ő halála után következő nemzedékekben tömörült az iszlám vallása. Intézményei fokozatosan fejlődtek. A kezdettől fogva szétágazó gyakorlat csak későn jut némi megállapodásra; a részletekben még mai napig sem uralkodik teljes egyformaság. Dogmatikáról pedig csakis az iszlám 2. századától kezdve lehet szó és ettőlfogva vagy két századig tart, míg a pártok és iskolák harczai közül az orthodox formula véglegesen érvényre emelkedik.

Már az ős iszlám is a következő öt kötelességet tekinti a vallás oszlopainak, a miknek mind mai napig megmaradtak az iszlám tanításában. Ezek a következők:

1. Annak vallása, hogy nincsen istenség csak egy *Alláh* és hogy Mohammed *Alláh követe* (raszul Alláh).

Ezen hitvallást az iszlámban a *tanúságtétel* (sahádat) *két szavának* (Alláh, Mohammed) nevezik, és a mohammedán credo sarkalatos alapjának tekintik. A részletesebb hitvallás így hangzik: «Hiszek Alláhban, angýalaiban, szent könyveiben, prófétáiban, a túlvilági életben, az isteni határozatban (decretum divinum), akár a jóra, akár a rosszra nézve, és a holtak feltámadásában.»

2. Az *istenszolgálat*, mely naponkint öt, szoros időpontokhoz kötött imádság-szertartásban (szalát) nyilvánul; ez időpontok: a dél, délután, nap lenyugta, az éjjel, reggel. A naponkint ötszöri istentisztelet is perzsa befolyás eredménye, a mennyiben a korábban előbb két (reggel és este), később egy «középső ima» betoldásával a zsidó szertartás mintájára három napszakra rendelt kötelességszerű imaszertartást a perzsák 5 gáh-jának (ima és áldozás időpontjai) példájára öt imádságra egészítették ki. — Ez imádságok mindegyikét már na-

gyon korán szabályozták mindenféle formaszerűségekkel; a térdhajtások (rak'a) és földreborulások (szudsúd) köteles száma mindegyik imára nézve pontosan ki van szabva.

Az imádkozási szertartás kimagasló mozzanata a *pénteki* (jaum al-dsumua, azaz: a gyülekezési) nap *liturgiája*, olyan helyeken, a hol rendes gyülekezet található, minden pénteken a déli ima ideje körül tartatik. A szalát ez alkalommal ünnepélyes szónoklattal (khutba) van egybekapcsolva, melyet régi időkben maga a khalifa tartott a székvárosban. Mohammed a zsidók szombati és a keresztyének vasárnapi ünnepének helyébe a pénteket rendelte nem ugyan nyugvó, hanem gyülekezési napnak.

3. A *közaló* (zakát) szolgáltatása, melylyel minden mohammedán ember a gyülekezet közcéljainak (vallásháború stb.) előmozdítására, úgymint a szegények felsegítésére a közpénztárhoz hozzájárulni köteles.

4. A *bőjtölés* (szijám), melyet Mohammed a zsidó nagybőjtőt utánözva eredetileg az első hónap (moharrem) 10. napjára (ásúrá) rendelt, de később, midőn az arab zsidók támogatásáról teljesen lemondott, a régebbi intézkedés eltörlése mellett, a 9. hónapra (ramadhán) tett át. Ezen teljes hónapot böjthónapnak rendelte, melynek összes napjain, a hajnal hasadásától a nap lenyugtáig a mohammedán hívőnek minden világi élvezettől szigoruan tartózkodnia kell.

5. A *mekkai zarándoklás* (hadds), melyet a mohammedán ember egyszer életében, a mennyiben komoly akadály nem gátolja, végezni köteles. A zarándoklás szertartásaira a 12. vagvis zarándoklási hónap (dzu-l-hiddsa) tiz első napja van rendelve. Ez intézményt, a vele járó szertartásokkal a próféta kénytelen volt az arab pogányságból átvenni, melynek sarkalatos vallásgyakorlatai közé tartozott. Némi monotheistikus módosítással, a pogány istenekre irányuló vonatkozásoknak az Alláh-hit értelmében történt átmagyarázással és egy e célra költött Ábrahám-legendához való kapcsolással lényegében a pogány időből átöröklött formák között maradt meg a hadds szertartása az iszlámban is. Központja a Kába, melyet a bucsújárók népe hétszer megkerül; a pogány arabok hagyományaként fentartotta magát a fekete kő tisztelete és a Kába-cultus egyéb járuléka. A pogányok bálványainak lerontásától a próféta nem riadt vissza; hisz ezeknek fetis-tiszteletén, mely inkább az egyéneknek, semmint a közösségnek ügye volt, könnyen adtak túl a vallásos tekintetben meglehetősen közönyös arabok. A mekkai hadds nagy nemzeti ünnepét, mely a

pogány arabság ősi szunná-ihoz tartozott, még oly gyökeres reform sem volt képes eltörölni, minő az iszlám volt.

Ezen minden egyes egyént egyenkint illető vallásos kötelességeken kívül vannak parancsolatok, melyeknek végrehajtása nem az egyéneket illeti, hanem a teljes mohammedán egyházat és melyek teljesítéseért első sorban az igazhitűek kormányzója (emír al-műminin), a khalifa felelős. Ezen kötelességek között legelőkelőbb helyen áll a *vallásháború* (dsihád), a hitetlen (káfir, ebből eltorzítva gyaur) világ elleni harc, a célból, «hogy Alláh szava legyen a legmaga-



Az imádkozás mozzanatai.

sabb», hogy az iszlám hatalmának érvényt és elismerést szerezzenek.

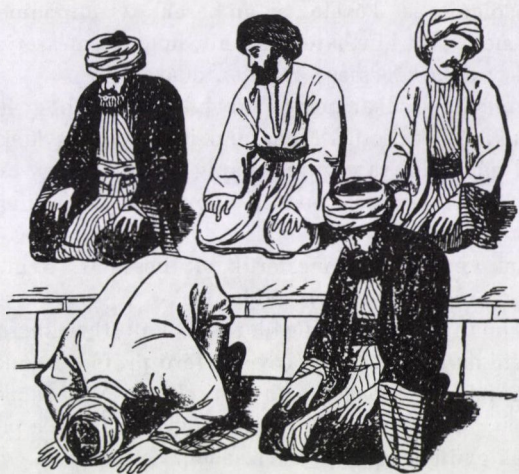
E parancsolat, mely eredeti szándéka szerint az arab félsziget makacs törzseinek az iszlám jármába hajtására vonatkozott, az iszlám hatalmának fejlődésével mind nagyobb körökre terjedt. A mohammedán fejedelem kötelességévé vált minden évben háborút indítani az iszlám területével határos nemmohammedán államok ellen.

Az egész világ e szempontból két félre oszlott: iszlám-területre (dár al-iszlám) és háború-területre (dár al-harb), azaz olyanra, mely ellen a mohammedán fejedelem kötelessége háborút indítani.

A *dsihádnak* nem az volt a célja, hogy a nem mohammedán



világot kard erejével az iszlám *vallására* térítse, hanem hogy az iszlám *politikai uralmát* terjeszsze. Csak a bálványimádóktól követelte Mohammed a feltétlen áttérést és az iszlámmal járó kötelességek elvállalását; a zsidóktól, keresztyénektől és perzsáktól — vagy mint ő nevezi *madsúsz*, azaz mágusoktól kiket egyszóval *könyvembereknek* (ahl al-kitáb) tudniillik kinyilatkoztatott valláskönyvek birtokosainak nevez, csakis az iszlám hatalmának elismerését követeli és bizonyos feltételek között megengedi nekik, hogy régi vallásukat háborítlanul gyakorolják a mohammedán hatalom védelme alatt. E vallástürelem



Az imádkozás mozzanatai.

első feltétele a fejadó (*dsizja*) fizetése, melylyel azon általuk nem teljesíthető kötelességet váltják meg, hogy az iszlám vallásháborúiban részt vegyenek. A *dsizja* intézményét is a perzsáktól kölcsönözte az iszlám. A perzsáknál is külön adó volt kiróva azokra, kik bármely okból nem voltak képesek a nemzeti háborúkban cselekvően részt venni.

## IV. FEJEZET.

## A négy első khalifa.

(632—661).

Abu Bekr	.....	632—634	Othmán	.....	644—656
Omar	.....	634—644	Ali	.....	656—661

Ámbár Mohammed a Korán számos helyén nagy súlylyal nyilatkozta ki, hogy ő épp oly gyarló ember, mint gyülekezetének legcsekélyebb tagja ; hogy sem rendkívüli tudással, sem természetfölötti tehetséggel nem rendelkezik ; hogy ő csakis Alláh akaratának hirdetője, Alláh szolgálja és «követe» az emberekhez : mindamellett a köz-nép lelkéből nem volt kiirtható azon hit, hogy természetfölötti tehetségei vannak, csuda képessége, mindentudása.

Mikor meghalt, sokan nem is akarták elhinni, hogy halandó emberként múlt ki. Azt hallották Mohammedtől, hogy egykoron Mózes is eltűnt Izrael népe elől és negyven napig a Szinai hegy csúcsára költözött Isten közvetlen közelébe és hogy a negyven nap elteltével ismét visszatért hivei közé.

Ilyennek nézték az ő mesterük eltűnését is. Nem halt meg ; csak eltűnt egy időre ; ismét visszatér.

Maga Omar is a hitben ingadozóktól költött hazugságnak mondogatta a próféta halálának hírét ; a visszatérő próféta mindenkit keményen megbüntet, ki e hazug hírek hitelt ad. Nem is akartak tehát egyelőre abba a kérdésbe bocsátkozni, hogy ki legyen a próféta utóda az igazhitűek gyülekezetének vezetésében.

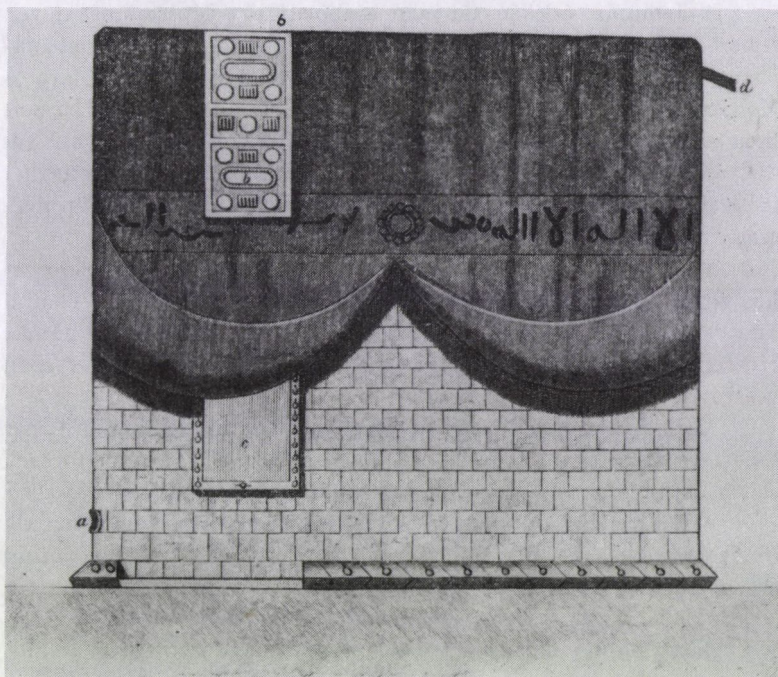
Néhány higgadt ember erélyessége azonban véget vetett e hit terjedésének és az iszlám ügyének érdekében, mely erős vezető kéz hiányában az elzúllás veszélyének volt kitéve, csakhamar belátták annak szükségét, hogy mentül előbb egy e nagy feladatra hivatott férfit kell az iszlám élére állítani. Mert nem egy oldalról annak jelei mutatkoztak, hogy, különösen a beduinok között, nem csekély azoknak száma, kik a kard erejével rájuk erőszakolt igát és az iszlámmal járó szokatlan köteleességeket, a hódító halála után szívesen lerázták volna.

Aztán Mohammed sikerétől felbuzdítva, az arab félsziget különböző részein egyéb próféták is felléptek, kik egyes törzsek között már csak azért is nagyszámú követőre találtak, mert e verseny-próféták elismerése és támogatása által, kik nem kívántak annyi



áldozatot, mint a mennyit az iszlám rótt reájuk, legkönnyebben megszabadulhattak az iszlám terheitől.

Különösen két dolog ellen nyilvánult nagy ellenszegülés a sivatag beduinjainak tetemes része között. Sokan a világért sem tudtak megbarátkozni a tőlük követelt istentiszteleti gyakorlatokkal, a szabott intézményül reájuk rótt imádkozással, melyet szabadságukat



A Kába.

a) Fekete kő. b) Diszes függöny. c) Ajtó. d) Vízesurgó.

korlátozó nevetséges ceremóniának tartottak s melyhez foghatót pogány-korukban egyáltalán nem ismertek ; mások még nagyobb hévvel szegültek a vagyonukat érzékenyen károsító Zakát kötelessége ellen : nem akartak adót fizetni oly célra, melyért lelkesedni egyáltalán nem tudtak. Aztán az sem ment az aristokratikus gondolkozásban felnevelkedett beduinoknak a fejébe, hogy ők, kik mindenek fölött a saját törzsüket tartották a legkitünőbbnek és előre valónak,

a szegényes *Hásim* családból való ember javára lemondjanak minden igényükről.

Már ha kell, szívesebben hajolnak meg egy saját törzsükből, vagy egy azzal rokon törzsből való próféta előtt. Látjuk, mily kevés érzéke volt a beduinoknak még ez idő szerint a Mohammedtől alkotott egységes nemzeti eszme iránt. Nem ismertek arab *nemzetet*, hanem csakis egymással folyton farkas szemet néző arab *törzseket*.

A Jemáma vidékén tanyázó arabokat egy Muszeilima néven ismert próféta gyűjtötte maga köré, ki mindenben Mohammedet utánozta; a hagyomány egy tőle hirdetett, alakra és tartalomra a Mohammed hirdetéseit mimelő korán töredékeit is fentartotta. Muszeilima rövid idő alatt sok hívet gyűjtött maga köré és komolyan veszélyeztette az ifjú iszlám ügyét. Már annyira ment, hogy pénzeket is veretett a maga nevére; ezekből egy példány a Koburg Fülöp herczeg gyűjteményében van meg.

Muszeilimán kívül egy Tuleiha nevű próféta a Ghatafán törzshöz tartozó arabok között lépett fel. A sokfelé ágazó nagy Temim törzsben egy prófétanőnek, Szadsáhnak, adtak hitelt, ki csakhamar Muszeilimával állt össze és így egyesült erővel a Temim törzsben veszedelmes ellenhatalmat támasztott, az iszlám ellen.

Mohammed halála előtt nem nevezett ki utódot (khalifát). Így kinevezés nem egyezett volna az arab szokással.\* Az arab törzsek seikh-jeik halála után szabadon választják meg utódját.

A seikh méltósága nem öröklődik át apáról fiúra, vagy ilyennek hiányában (ez eset állt Mohammed halála után, kinek fiai mind zsenge korukban haltak el) egyéb közeli rokonra. Az arab törzset a seikh választásában nem korlátozza semmi örökösödési szabály. Azt választja meg főnökének, kit kora (a seikh szó annyit jelent, hogy: öreg), tapasztalása, a törzs érdekében szerzett érdemei, az előbbi seikh életében mellette elfoglalt bizalmi állása és mindezen körülményekből önként következő tekintélye e méltóságra legalkalmasabbnak mutatnak. A seikh méltósága nincsen a törzs egyugyanazon ágához kapcsolva. Ámbár, a dolog természete szerint, valamely törzs sok ága között az egyik vagy másik különös tekintélyre szokott emelkedni, úgy, hogy a seikhnek, a szabad választás fentartása

\* Kremer Alfrédé (1868) az érdem, hogy a történet e részében a Mohammed utódjának választása körül felmerülő mozzanatokat az arab törzsek ősi intézményeivel hozta kapcsolatba.

mellett, közüle kerülnek ki, nem nagy ritkaság számba megy, hogy néhány nemzedék után a seikhet a törzs más-más ágából válaszszaák.

A próféta utódjának megválasztása ugyan más szempontok alá esett, mint egy elhalálozott törzsfőnök helyének betöltése. Mindamellett a mekkai és medinai arabok e fontos állami tény elintézésénél is csak az arabok évezredes szokásait alkalmazhatták az új viszonyokra. Az volt a kérdés, hogy tekintélyénél, az iszlám ügyében kifejtett érdeménél és a próféta bizalmánál fogva a gyülekezet mely csoportját illeti meg az elsőbbség és ezen belül mely férfiút; ki lesz a legalkalmasabb arra, hogy az iszlám egységét a széthúzó törekvések ellen megvédelmezze?

Az iszlám híveinek legtekintélyesebb körei három csoportra oszoltak. Ezen közvetlenül a próféta halála után mutatkozó csoportosulás a későbbi időben kifejlődő pártharczoknak csíráját foglalja magában. Legelőször e fontos kérdésben mutatkozik a muhásir-ok és anszár-ok vetélkedése. Amazok az iszlám első hiveiként, kik Mohammednek a mekkai pogányok ellenében már fellépésének első idejében mutatták ki hűségüket és ragaszkodásukat, tartottak igényt az elsőbbségre; emezek mint az iszlám hathatós védői, kik a prófétát és híveit körükbe fogadták, midőn az ifjú iszlám ügyét a kureisita pogányok üldözései között végső veszély fenyegette. Amazok között a legtekintélyesebbek közel rokoni kötélekkel voltak a prófétához kapcsolva: Abu Bekr és Omar a próféta apósai voltak, Ájisa és Hafsza, a próféta feleségei, az ő leányaik; Othmán és Ali, a próféta vejei, amaz Rokkajjának, ez a próféta kedvencz gyermekének, Fátimának férje. Az anszárók élén Szád b. Ubáda állott, a legelőkelőbb ember Mohammed legelső medinai hívei között, ki az iszlám legrégebb csataiban nagy érdemeket szerzett a próféta körül.

Csekélyebb reménye lehetett még ez időben egy harmadik pártnak: a Hásim családnak, mely csak az iszlám későbbi fejlődésében fog nagy jelentőségre vergődni. Ezen párt súlyt helyezett arra, hogy a próféta khalifája az ő családjából kerüljön ki. E párt jelöltje Fátima férje volt, a próféta unokaöccse Ali, kit a próféta édes gyermekeként szeretett, s kinek atyja, Abu Tálib, volt az elárvelt Mohammed atyai gondozója. Mily kevéssé felelt meg az arabok felfogásának az uralgó méltóságának öröklés útján történő betöltése, abból is kitűnik, hogy mindezen nyomós jogcímek ellenére a hásimiták igényeinek ez idő szerint csak vajmi kevés pártolója akadt.

A pártok versenyzésében csakhamar a muhásir párt kerekedett

felül. Omar, kit a közvélemény több alkalommal kimutatott bölcsesége és erélyessége miatt a legalkalmasabbnak tartott, Abu Bekrnek ajánlotta fel a khalifaságot; az ő megválasztása mellett azon kívül nagy buzgóságot fejtett ki ügyes és okos lánya, a fondorkodásokban tapasztalt Ájisa, kit a muszlimok mint az *igazhitűek anyját* (umm al-múminin) nagy tiszteletben tartottak és kinek véleménye nagy fontosságú volt tanácsukban. Abu Bekr mellett különösen azon körülményt is felhozták, hogy a próféta több ízben őt bizta meg helyettesítésével nyilvános functióiban; a próféta akadályoztatásakor ő vezette mint *imám* az igazhitűek imaszertartását. Így tehát Abu Bekr, kit az igazhivők a *Sziddik* (igazságos) disznévvel tisztelték meg, lett a próféta első khalifája.

Nagy buzgósággal hozzálatott az iszlám ellen az arab terület különféle részén megindult forradalmi mozgalmak leveréséhez. Khálid b. al-Velid hadvezér segítségével megsemmisítette az iszlám egységét fenyegető hamis prófétákat; engedelmességre szorította a Nedsd (arab fensik, a hol mai nap a vahhábiták uralkodnak) beduinjait, kik a zakát megtagadása czimén az iszlámtól elpártoltak (ridda a. m. visszaesés, e forradalmi mozgalom neve). A belső forradalmak sikeres leverése mellett ő kezdte meg az iszlám hatalmának kiterjesztését Arábia határain túl. Utódja nagy hódítási munkájának ő vetette meg alapját, rövid két évi uralkodása alatt, a mennyiben a byzanci császársággal Syriában, a perzsa hatalommal Mesopotámiában már az ő hadvezérei mérkőznek. Khálid a déli Babylonia helytartójának, Hormizdnak vezérlete alatt álló perzsa hadsereget a Kázima (a későbbi Baszrától két napi távolságban) mellett vívott *láncz csatáiban* (így nevezve, mert a perzsa harczosok egy része lánczczal volt egymáshoz kapcsolva) győzte le és ezzel utat nyitott az iszlám hadseregének Irákba, a hol egészen Hiráig nyomult előre és az alsó Euphrates nyugati vidékét az iszlám számára meghódította. E hadjáratral útját egyengette a nagy perzsa hódító háborúnak, mely ő utána Perzsiát az iszlám számára megszerzi. Nagyban fokozta a hadakozó beduinok harczai kedvét az a gazdag zsákmány, mely hatalmukba került. A győzelmes háborúból Medinába, mindenféle arany, ezüst ékszeren kívül, azt beszélük, egy elefántot is küldhettek. Jó szerencsével indult a muszlimok serege a byzanci császársághoz tartozó Syria ellen is; halála előtt maga a próféta kötötte szívükre e támadó hadjáratot. Khálidnak Irákból visszasiető serege Bosztrát, a byzancziak syriai védvárát megadásra kényszerítette. Csakhamar a

Syriába küldött muszlim hadsereg zömével déli Palesztinában egyesülnek. Adsnádein mellett, délfele  $3\frac{1}{2}$  mérföldre Jeruzsálemtől (634. jul. 30-án) a Theodoros, Heraklios császár testvérének vezérlete alatt álló görög hadsereget megverték.

Ez volt, még Abu Bekr idejében, a muszlimok első nagy döntő győzelme a byzanci császárság fölött. Abu Bekr csak rövid ideig örvendhetett két hadserege nagy sikereinek, melyekkel az iszlám nagy hódításainak alapját megvetette. 634. augusztus 23-án lázas betegség következtében meghalt.

Életmódjával példát nyújtott közvetlen utódjainak arra, hogy méltóságukat ne fejedelmi pompa igénylésével mutassák ki. A legnagyobb polgári egyszerűségben folytatta életét Medinában, mely a próféta halála után megmaradt a khalifaság székhelyének. Eleinte kereskedői jövedelméből tartotta fenn családját. Midőn az állam ügyei miatt régi foglalkozását abban kellett hagynia, csak csekély mértékben vette igénybe az állam pénztárát; csak annyit fordított saját céljaira, a mennyi az iszlám minden harczosának kijárt. Gondoskodott róla, hogy halála után még e csekély összegek is hagyatékból a közkincstárnak visszatéríttessenek. E szempontból joggal az iszlám patriarkhális korszakának nevezik azt az időt, melyben az ő általa kitűzött módon kormányozták a kezdődő hódítások által mindinkább kiszélesedő mohammedán birodalmat.

Rövid uralkodásának egyik fontos ténye volt, hogy a koránt, melynek egyes darabjait nagyon megbízhatlan alakban és eltérő szöveggel őrizték Mohammednek a belső és külső háborúk alatt mindenfelé elszéledt társai, az által mentette meg az elkallódástól, hogy Zeid b. Thábitot, a próféta egyik íródeákját, a szétszórt korándarabok összegyűjtésével és megszerkesztésével megbizta. De még ez nem az a szerkezet, melyben a korán most kezeink között van. Végleges szerkezete csak később, Othmán uralkodása alatt (650) keletkezett, midőn a khalifától kirendelt bizottság a Zeid munkája mellett fennmaradt variánsok felhasználásával a Korán kánoni szövegét megállapította. Abu Bekr, az uralkodását megelőző pártküzdelmek kikerülése céljából, halála előtt Omart ajánlotta utódjául, kit a tekintélyes muszlimok gyülekezete meg is választott khalifának.

Omar uralkodásának ideje a fiatal iszlám hőskorának mondható. Elődjének művét nagy sikerrel folytatta. Ő volt az iszlám legnagyobb hódítója. Megdöntötte a szaszanidák birodalmát, a byzanci császárságtól elhódította Syriát és Egyiptomot, innen nyugatra egé-



szen Tripoliszig terjesztette ki az iszlám hatalmát. Keleten csaknem India határáig ért el.

Hódító szerencsáját a görög és perzsa birodalom egymás ellen folytatott pusztító harczai és ezek következtében a két keleti nagyhatalom belső elgyengülése nagyban előmozdította. A Konstantinápolyban dúló trónvillongás lefoglalta Heraklios erejét és ellankasztotta képességét az ellentállásra; azonkívül a görög birodalmat a Balkán-félszigeten az avarok és szlávok előrenyomulása nyugtalanította és haderejének nagy részét lekötötte. A helytartók kíméletlen kormányzása s azon türelmetlenség, melyet a hivatalos egyház a keleti tartományokban elterjedt schismatikus felekezetek ellen kifejtett, e tartományokban gyűlöletessé tették Byzancz uralmát. E tartományok lakossága nem igen fejtett ki ellenállást a hódítás ellen, mely őket a görögök hatalma alól felszabadítja és a vallásgyakorlat

dolgaiban kellő szabadságot biztosított. Már Abu Bekr azon utasítással bocsátotta el vezéreit a syriai hadjáratba, hogy a keresztyén lakosság vallásos ügyeit ne bántsák, hogy kímélettel legyenek papjaik iránt. A dsizja pontos szolgáltatása árán teljes bátorságban gyakorolhassák vallásukat.



Khálid b. al-Valid rézpénze.

(Körülbelül 636-ban Tiberiásban verték.)

Az adsnadeini ütközet után a muszlim seregek Palæstinából északi irányban nyomulhattak elő. Győzelemről győzelemre haladva Syria legfontosabb erősségei, legféltettebb városai megnyílnak előttük. Egészen Damaskusig nyomulnak elő, a Merds al-szuffar mellett vívott győzelmes ütközet után hatalmukba kerül Syria ősrégi fővárosa; észak felé előre haladva Bálbekig jutnak el. A byzanczi kormányzat nyomásától szívesen szabaduló nép alig mutat látszólagos ellenállást; sőt nagy számmal az iszlám táborába tódulnak, melyet felszabadítójuknak tekintenek. A császár birodalma becses tartományának megmentésére Theodoros Szakellarios vezetése alatt ismét lábra állít egy hadsereget, melylyel a muszlimok hadai a Hermon hegységből a Tiberias tó felé siető Jarmúk (Hieronax) folyó mellett találkoznak. Itt történt (636 augusztus) a döntő ütközet, mely Palæstinát és Syriát végképen kitörülte a byzanczi császárság tartományainak sorából. Egymás után nyíltak meg a byzanczi birodalom vallásos kegyelettől környezett városainak kapui az arab vallás harczozó



sai előtt. Antiochia elbukott. Legfényesebb diadaluk Jeruzsálem meghódolása volt. Jeruzsálem lakossága hősies elszántsággal védelmezte e várost, melynek birása Omar khalifának különös vallásos fényt kölcsönzött. A zsidóság és keresztyénség legyőzése symbolumának tekintette a világ legszentebb városának meghódítását, melybe már Mohammedet is éjjeli álomlátásában a szárnyas Borák ló hátán vitték az angyalok. Az ellenállás eredménytelensége Sophronius patriarchát arra kényszerítette (638), hogy a személyesen jelen levő khalifával a város átadása iránt alkudozzék. Ezentul Mekka és Medina mellett egy harmadik szent városát ismerik az iszlámnak: Jeruzsálemet. Az Omar mecset, a keresztyénektől és zsidóktól egyaránt tisztelt templom-hegyen, máig a Haram al-serif (a nemes szentély) névben osztozik Arábia szent helyeivel.

Valóságos tragédiának nevezhető az a hősies elbukás, melylyel ezalatt keleten a szaszanidák birodalma is elpusztult. A hajdan oly hatalmas szaszanidák, kik abban találták világtörténeti hivatásukat, hogy az achæmenidák birodalmát helyreállítsák, elpusztultak Omar seregeinek kiméletlen előrenyomulása alatt. Késégsébesett erőlködéssel eleinte sikerült nekik a reájuk rontó araboknak ellentállni (634 a *hídcsatában*), de e csekély győzelem mámorából csakhamar ki kellett józanodniok, midőn Kadesziánál (637) egy döntő ütközetben az elszánt muszlimok javára dőlt el a hadi siker kockája. E szerencsétlen ütközet volt az iráni királyság végső órája. A legutolsó szaszanida fejedelem megrémülve hagyja el ragyogó székvárosát, Ktesiphont; egyre országának az araboktól még el nem foglalt keleti kerületeibe vonult vissza. Itt rövid ideig sikerült uralmának utolsó foszlányát fentartani, sőt 642-ben hadi készüléteket is eszközölt a hajdani birodalom nyugati részében megtelepedett arabok ellen. Ezek a régi Ekbatana vidékén, Nihávend mellett álltak eléje és a perzsák utolsó hadseregét végképen megsemmisítették. A khalifa seregeinek nem állott már útjában semmi. Az Oxus és a Kaspi tenger partjáig terjesztik ki hódításukat; dél felé is az egész perzsa területet bekebelezik az iszlám birodalmába. Nincs is most már Jezdedsirdnek hová menekülnie; csekély számú hívei, kik futásában kísérik, nem bírják megvédelmezni. Végre Mervben egy molnár nyújt menedéket a szaszanidák sarjának; itt (651) ellenséges gyiloknak esik áldozatul. Zoroaster vallásának szent tűzét még csak rövid ideig ápolhatják titokban. Az egész területen, melyen az achæmenida királyok óta Ahúra-mazdáónak áldoztak, már mostantól Alláh nevére hangzik az ima. Már nem Zarathustrát, hanem

Mohammedet kötelesek isten prófétájának tisztelni. Az Aveszta helyett a Koránt ismerik el isten törvényének.

Omar nagy katonai belátásának bizonyítékát adta azzal, hogy már a hódítás első részének befejezése után a meghódított gazdag tartomány biztosítására nyomban két nagy katonai gyarmatot alapít: Kúfát és Baszrát; későbbi fejlődésükben az iszlám művelődésére is nevezetes két várost. Kúfa, Mesopotámiában Kádeszia közelében, délre a régi Babylon romjaitól, Baszra az Euphrates alsó folyásánál (Satt el arab), nemcsak mint katonai városok, a miknek szánva voltak, tettek szert nagy fontosságra, hanem csakhamar a mohammedán szellemi életnek is nagy csomópontjaivá lettek; Baszra azonfelül még a perzsa tenger kereskedelmének is egyik előkelő tényezőjévé vált és a kereskedelmi forgalmat India és China felé előmozdította.

Egyidejűleg Perzsia meghódításával a byzanci birodalom egy másik tartományára, Egyiptomra is rátört a muszlimok serege. Amr b. el-Ász, ki Palästina meghódításában is mint Omar egyik hadvezére vett részt, volt az egyiptomi hadjárat hőse. 640-ben nyert a khalifától engedélyt arra, hogy aránylag csekély hadsereggel Palästinából Egyiptom meghódítására induljon.

Az egyiptomi lakosság, melynek zömét a kopt nemzet alkotta, meglehetősen közönyösséggel nézte az idegen hatalom betörését. Nem érzett nagy ragaszkodást görög uralkodói iránt, kik a maguk részéről sem igen kimélték volt Egyiptom népét. Ez érzület nagyban megkönnyítette Amr sikereit. Úgy látszik, hogy az ország egy kopt tisztviselője, kit az arab források Mukaukisznak cizimeznek és kiről mint valami hatalmas helytartóról szólnak, de ki Karabacek kimutatása szerint csak egy pagarcha (kerületi főnök) tisztségét látta el, alkudozásba is bocsátkozott az arabokkal. De habár a lakosság részéről nem találkoztak komoly ellentállással, kik mint monophysiták szívesen is látták a görögök veszélyét, az arabok nem könnyű szerrel ejtették hatalmukba Egyiptom erősségeit. Eleinte csekély számú volt a vakmerő Amr hadserege arra, hogy a görög katonaságot leverje. A Nilus áradása is, mely ép ez időtájt következett be, akadályul szolgált előnyomulásában. De a görögök még sem védekezhettek soká. Heliopolis elfoglalása volt az arabok első sikere; ezután Memphist fogták ostrom alá, Alsó-Egyiptom legfontosabb városát. A khalifától küldött segédcsapatok megérkezése után hét havi ostromra sikerült a várost elfoglalni. Azon a helyen, a melyet Amr tábora az ostrom alatt elfoglalt, Fosztát, (most Ó-Kairó) városát alapította; középpontjában, ugyan-

ott, ahol a fővezér sátra (arabul fosztát) állott, egy még mai romlott állapotában is bámulandó mecsetet alapított, az Amr-mecsetet. 642-ben, Heraklios halála után, Alexandria is a muszlimok birtokába jutott.

A győzők, úgy mint Syriában, Egyiptomban is dicsérendő kímélettel jártak el a meghódolt lakosság irányában. Szigorúan bekövetelték az iszlám egyházjogától kiszabott dsizját, de ennek ellenében meghagyták egyházuk régi alkotmányát, sőt politikai autonóm jogaiknak nagy részét is. Nem zavarták ki a legyőzötteket földbirtokukból és tisztségeikből. A közigazgatási állásokat leginkább görögök és kop-tok kezeiben hagyták meg, kik még évtizedeken át saját nyelvüket használták az adminisztráció teendőiben. Az adót nem a győző önkényével rótták ki a lakosokra, hanem méltányos eljárást tűzvé ki célul, a régi lakosság bizalmasainak hozzájárulásával szabták meg. Eljárásuk minden részletére nézve bő felvilágosítást nyújtanak a Rainer főherczeg Bécsben őrizett papyrusgyűjteményében talált okmányok, melyek a hódoltság első évtizedeiről gazdag adatokat tartalmaznak. A hódító hadvezér, bár egész múltja a mekkai arisztokratia szűk körében folyt le, minden intézkedésében nagy államférfiui képességet tanusított. Bebizonyította ezt azzal is, hogy a meghódított Egyiptomnak nemzetgazdasági jelentőségét sem hagyta figyelmen kívül.

Valamint Omar Perzsia meghódolása után Baszra megalapítása által a perzsa tengeren mozditotta elő a kereskedelmi forgalmat, úgy Amr, kire a khalifa mint első helytartórá bizta Egyiptom kormányzatát, az ókor eszméinek nyomán haladva, egy csatornáról gondoskodott, mely a Vörös-tengerrel való közlekedést közvetítette.

Míg Omar hadvezérei Perzsiában, Syriában és Egyiptomban diadalról diadalra viszik az iszlám fegyvereit, addig ő maga Medinában, Abu Bekr egyszerű életmódját folytatva, az uralkodása alatt alakult nagy mohammedán állam belső kormányzatának, közigazgatásának alapjait rakja le.

E tekintetben is Abu Bekr példáján indul, az ő kezdeményezését folytatja és tökéletesíti. A viszonyok teljes kialakulása csak most tüntette fel igazában szükségét az állandó rendszabályok megalkotásának.

Mindenben az iszlám szunnáját tekintették cselekvésük irányelvének. A khalifa maga járt elől a jó példával. Minden évben személyesen vezette a mekkai zarándokolást és a hadszertartásait. Teljes következetességgel törekedett, az arab társadalomból nehezen

kiirtható nézetek ellenében, az iszlám *egyenlőségi elvét* gyakorlati érvényre emelni. Nem engedte, hogy az iszlámra tért ghasszánida fededelem származása czimén több jogot igényeljen a maga számára, mint bármely más szerény tagja a muhammedán társadalomnak.

Ámbár a meghódított tartományokban a régi vallások jogait elismerte és nagy toleranciát tanúsított irányukban, magán az arab félszigeten nem akart megtérni más vallást mint az iszlámot. Az összes zsidókat, kik pedig nagy számmal laktak északi Arábiában, s a keresztyéneket, kik Nedsrán tartományában (déli Arábia legészakibb részén) voltak megtelepedve, egy szigorú rendelettel kiutasította az országból. «E félszigeten nem egyesülhet két vallás», Mohammed ez állítólagos mondását idézték Omar kegyetlen rendszabályának igazolására. Nagy szigorúsággal követelte a mohammedán törvény pontos megtartását, mely a tábori élet körülményei között sok tekintetben ellankadt. Hiszen a hódító háborukba induló beduinokat nem is annyira az iszlám hite lelkesítette, mint a sok zsákmány reménye, mely a kelet leggazdagabb országaiban nézett rájuk. Omar szigorúan megkövetelte a féktelenségre hajlandó embereitől az iszlámtól megkivánt vallásos fegyelmet, melyet első sorban saját közvetlen környezetében, Medinában honosított meg. Kérlelhetlenül alkalmazta az iszlám törvényeiben kiszabott büntetéseket a kihágók ellen. Nem igen szigorúnak vették idáig a bortilalmat. Omar a törvényben kiszabott korbácsbüntetéstől nem kímélte meg azokat, kikről e tilalom átlépése tudomására jutott. Ezért a «korbács emberének» szokták őt nevezni. Az arab források több esetet említenek fel arra, hogy előkelő állású arabok inkább a görög birodalomba kivándoroltak és keresztyénekké lettek, semhogy azon tartózkodásoknak vessék magukat alá, melyeket Omar az iszlám törvénye nevében tőlük megkövetelt.

Aztán positiv alapra fektette, részletei szerint szervezte azon ügyeket, melyekről Mohammed törvénye csak egész általánossággal szól. Ezek között különös fontossággal bírnak a zakát és a dsizja ügyei.\* Midőn Omar adószedőit Arábia különféle részeibe szétküldötte, pontos adókulcsot adott kezükbe a zakátra nézve, akár készpénz, akár a juhtenyésztés, akár a földművelés eredményei után. Készpénz után  $2\frac{1}{2}$  százalékot, vagy a mint ő kifejezte, «a huszadrész felét»

\* A khalifátus közigazgatási szervezetére nézve Kremer Alfréd *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (I. köt. Bécs, 1875) cz. nagy munkájának eredményeire támaszkodhatunk.



AZ AMR-MECSET BELSEJE. (Ó-Kairó, Fosztát-ban.)



követelte. A kinek 24 tevéje volt, 5—5 tevéként egy juhot, 25—35 után egy teveüszőt szolgáltatott a zakát-kincstárba; 40—120 juh után 1 juh járt; 30 tehén után 1 borju stb. Érdekes az a törvénye, hogy lovak után nem kellett zakátot fizetni. A kinek rabszolgája volt, annak e birtokát nem tekintette zakát-alapnak. — Szántóföldek után a jövedelem tizedét hajtotta be az igazhitűektől; a meghódított tartományokban a birtokukban megmaradt más vallásuak külön földadóra (kharás; innen jő a magyar harács) voltak kötelezve.

Hogy a meghódított tartományokban a zsarolásnak és fosztogatásnak elejét vegye, a dsizja magasságát is kiszabta. Minden felnőtt ép testű férfitől (gyermek, agastyánok és betegek kizárásával) vagyona viszonyai szerint évenként 1—4 denárt követelt dsizja címen (1 denár körülbelül 4 frt). Egyiptomban a hódítás idejében 8 millió dsizjaköteles ember volt; ezek a közpénztárnak 16 millió denárt, azaz átlag fejenként 2 denárt szolgáltatottak.

A háborúban ejtett zsákmány  $\frac{1}{5}$  részét a hadvezér az állampénztárnak köteles átadni; a megmaradt  $\frac{4}{5}$  rész a háborúban résztvevő katonák között méltányosan kiosztandó.

Omar nagyon fontos intézkedése volt: az iszlám híveinek jutó dotatio szabályozása. Az állampénztár jövedelméből ugyanis rendes évi járandóságot osztott ki az alattvalók között. E járandóság az Omartól felállított szempontok szerint 100—12.000 drachma között váltakozott. A próféta még életben levő özvegyeinek 10.000-t juttatott; csak Ájisával tett kivételt; az ő fizetését 12.000 drachma erejéig emelte fel. Szintügy, érdemességük szerint, kisebb-nagyobb járandóságokat rendelt az életben levő muhádsirok- és anszároknak és családjaiknak. A járandóság magasságának meghatározásában tekintettel volt arra, vajon az illető család feje az iszlám első ütközeteiben, Bedr vagy Ohod mellett, vagy egyéb csatákban részt vett-e. E körülmények szemmel tartása céljából külön törzskönyveket (diván) rendezett be, melyekben a muszlim híveket és családjaikat a fentemlített szempontok feltüntetése mellett nyilvántartották. E törzskönyvek aztán a fejlődő genealogia tudományának is erős segédeszközeül szolgáltak.

Nem engedte meg Omar, hogy győző hadseregének tagjai a meghódított tartományokban földbirtokot szerezzenek. Fenn akarta tartani bennük a katonai szellemet, s ezért, mint láttuk, katonai gyarmatokat alkotott számukra. Ilyen volt eredetileg az Egyiptomban alapított Fosztát városa is. A fegyveres erővel meghódított tartományok teljes fekvősegeit, a mennyiben gazdáik nem vették fel az iszlámot,



elvben állami birtoknak nyilvánította; de nem zavarta ki belőlük hagyományos tulajdonosaikat. Az állami jelleg fentartásával örökös hűbér czimén bennmaradtak régi javaikban; csak a kharáds fizetésére voltak kötelesek.

Azon szigorú következetesség, melylyel Omar a tőle alkotott rendszabályokat, különösen az adózás dolgában, alkalmazta, volt oka erőszakos halálának. Egy Firúz nevű Kúfában lakó perzsa keresztyén mesterember a reá rótt adó magassága ellen panaszt emelt a khalifánál. Ebben a patriarkhális időben bárki ügyes-bajos dolgaival személyesen hozzáfért a fejedelemhez. Ez teljesen jogosnak mondta a kúfai helytartó, Mughira b. Súbától kiszabott összeget és nem akart belőle engedni. Az elkeseredett perzsa másnap reggel, midőn Omar a mecsetbe ment, hogy a nép imáját vezesse, törrel halálosan megsebezte. Halálos ágyán az iszlám államának jövője töltötte el gondolatait. Mélyen érezte, hogy utódjának czélszerű választásától most még sokkal inkább függ az iszlám sorsa, mint akkor, midőn Abu Bekr halála után ő vette át a kormánypálczát. Uralkodása alatt egy nagy világbirodalommá bővült az Abu Bekr hagyatéka. Annak szükségét érezte, hogy még életében rendezze a khalifaválasztás életbevágó ügyét. Legszívesebben látta volna, ha utána Abderrahmán b. Auf, egyike a próféta legmegbízhatóbb társainak, ki az iszlám első háborúiban részt vett és mindenkor bátor harczosnak bizonyult, foglalja el a khalifa székét. Az volt a meggyőződése, hogy Abderrahmán ugyanazon szigorú és önzetlen szellemben vezetné az iszlám kormányát, melyet ő maga tűzött ki élete irányelvéül, hogy a tőle erős kézzel alkotott művet mindazon férfiak között, kik ez idő szerint e magas méltóságra igényt tartottak, leginkább képes fentartani. Abderrahmán azonban nem volt rábírható, hogy a khalifaság terhét vállára vegye. Omar most már úgy intézkedett, hogy Abderrahmán mellé még öt férfit nevezett ki választó bizottságul. Ők egyezzenek meg a khalifa személye fölött; ha három nap alatt tárgyalásuk nem vezetne eredményre, Abderrahmán jelöltjére szálljon a khalifaság. Ali, Othmán, Talha, Zubeir, Szád b. abi Vakkász, e választó bizottság tagjai, mindannyian önönmaguk számára igényelték a khalifaságot. Közöttük komoly jelölt azonban csak kettő volt, Ali és Othmán; az utóbbi felé hajlott Abderrahmán véleménye is. Alinak nem keveset ártott Ájisa ellenszenve, kinek, mint a próféta özvegyének akarata még mindig nagy súlyú volt a közvéleményben. Hosszas fontolgtatás után Othmánban egyeztek meg, miután szentül megfogadta, hogy «Alláh



könyve, a próféta szunnája és Abu Bekr s Omar eljárása szerint» akarja az iszlám ügyét vezetni. Omar megbízottjainak választását, melybe Ali is beleegyezett, tudatták a néppel, mely kivétel nélkül hozzájárult az ajánlathoz és a szokott formák között hódolatát bemutatta az új khalifának.

Ámbár Othmán mindig előkelő helyet foglalt el a próféta bizalmas társai között, választása nem bizonyult a nehéz kérdés sikeres megoldásának.

Hetven éves aggastyán volt, midőn a kormány gyepelőit kezébe vette. Már uralkodásának első tényei gyenge jellemét mutatták. Nem volt a maga akaratának gazdája; mindenben külső befolyásoktól függött és e befolyások közül a leghatalmasabb a saját szűkebb családjának tanácsa és érdeke volt. Nézzük a törzstáblát. Azt látjuk, hogy Othmán az Omajja család egyik ágából származott, atyja, Affán, unokája Omajjának. A hatalmas mekkai család ezen ága nem tartozott a próféta heves üldözői közé; ezek leginkább a családnak Harbtól származó ágából kerültek ki. Mindamellet Othmán választása azt mutatja, hogy ez idő szerint az iszlám fátyolt vetett az első küzdelmek alig két évtizedes multjára. Az iszlám vallásos vezetői Othmán választásával teljesen befogadták a kureisiták Abd-samsz csoportját, sőt egyik tagjának, ki mint a próféta veje a muhádsirok között előkelő állást foglalt el, előnyt adtak nemcsak az Anszár trónigénylői, hanem a Hásim-csoport azon jelöltje fölött is, ki már közvetlenül a próféta halála után bejelentette jelöltségét. Most már harmadizben mellőzték Alit, a hasimidák legtekintélyesebb emberét.

Az Omajja családjá, mely a pogányságban kizárólagosan tartotta kezében a mekkai társadalom legfőbb méltóságait és az iszlámban eddigi mellőztetését amúgy is csak haragosan tűrte, már most megragadta az alkalmat, hogy gyenge atyafiát, Othmán khalifát körülhálózza és az iszlámot a saját családi érdekében használja ki. Omarnak a birodalom bővülésével fel kellett hagynia az összes ügyek személyes és közvetlen igazgatásával. A meghódított tartományokba felelős helytartókat nevezett ki, kik az ő vallásos és közigazgatási eszméit képviselték a medinai központtól távol eső kapcsolt részekben. Othmán atyafiai most arra birták a gyenge khalifát, hogy a legkipróbáltabb embereket visszahívja és a helytartói helyeket és egyéb magas méltóságokat csupa családjabeli emberrel töltsse be. Ezek között akadtak nagyon képes és ügyes, államférfiúi tehetséggel megáldott férfiak is; közéjük tartozott például Moávija. Mohammed elkesere-

dett ellenségeinek, Abú Szufjánnak és Hindnek a fia, kit a khalifa Syria teljhatalmu helytartójául küldött Damaskusba. De voltak közöttük tehetetlen és ily fontos hivatalokra alkalmatlan emberek is. Az ügyes Mughira b. Súbá-t, ki mint Omar iráki kormányzója, nagy erélyességgel tartotta féken a perzsáktól elhódított tartományt, elmozdította hivatalából és helyébe saját mostohatestvérét nevezte ki, Valid b. Okbá-t, ezt az iszákos embert, ki Kúfában részeg állapotban állt, mint imavezető, az ájtatos gyülekezet élére. Amrnak, Egyiptom hős bódítójának, kit Omar a meghódított tartomány első helytartójaként bízott volt meg az ország kormányzatával, át kellett engedni helyét a khalifa rokonának, Abdalláhnak, kitől Mekka bevétele alkalmával a próféta az igazhitűek védelmét megvonta és ki ez által földönfutóvá tett.

Nemcsak a magas méltóságokat adományozta szűkebb családjá tagjainak, hanem az állam pénzeit is reájuk vesztegette. Mily éles ellentétet tapasztaltak a muszlimok az egyszerű, szegényes életmódú első khalifák között, kik még a saját fentartásukra is csak fukaran vették igénybe az állam jövedelmeit, s Othmán között, ki rokonai javára prédálta el az állam kincstárát! Nagybátyját Hakamot (l. törzstábla), kit a próféta és két utóda nem türtek meg környezetükben, visszahívta és 100.000 dirhem-(drachma)-mel ajándékozta meg; fiának Mervánnak pedig átengedte az afrikai háború zsákmányaiból az államkincstár illető ötödöt és még azonfelül a kincstár birtokaihoz tartozó egy északarabiai terjedelmes fekvő jószágot.

A tartományokba kinevezett helytartó atyafiak, kiknek nem volt mit félniök a khalifa irányában tartozó felelősségtől, a reájuk bízott kormányzási körben mértéktelen zsarolást követtek el; mintha csak saját maguknak és családjuknak meggazdagítása volna a céljuk, nem egyéb. Mesés dolgokat beszélnek az arab tudósítók a különben nagyon ügyes Moávija önkényes zsarolásairól a reá bízott syr provinciában.

Aztán a valláshoz hű körök az omajjád helytartók és környezetük vallásellenes magatartásán ütköztek meg. Othmán maga őszintehive volt az iszlámnak, melyhez családjá szellemének ellenére a legelsők közt csatlakozott volt. Vallásos kegyeletét azzal is kimutatta, hogy a Korán végleges megszerkesztése körül nagy buzgalmat mutatott. Ellenben a családjából való helytartók a mekkai pogány arisztokraczia szellemét vallották; semmibe sem vették az iszlám törvényeit (l. fent Valid b. Okba példáját) és szüntelenül sértették az igazhitűek

érületét. S maga a khalifa az iszlám leggyűlöletesebb ellenségeit, kiket Mohammed Mekka elfoglalásakor az általános amnestiából kivett, hitta meg közvetlen környezetébe. Hakam fia, Merván volt titkára és első tanácsadója.

Az iszlám külső ügye ugyan kedvezően alakult Othmán uralkodása alatt. Északafrikában tovább terjesztette az iszlám birodalmának határait; az Omar alatt meghódított tartományokban (Khoraszánban, Egyiptomban) kitört nyugtalanságot lecsendesítette és e részek birtokát biztosította. Syria helytartója legelső kísérletet tett egy kis hajóhad szervezésével, melyre neki a Közép-tenger ázsiai partvidékén jó alkalma kínálkozott; 648-ban az ujonnan szervezett kis hajóhaddal Cyprus szigetét hódították meg és 654-ben egy valószínű tengeri ütközetben visszautasították egy görög flotta kísérletét, mely Alexandriában kikötni és innen Egyiptomot az iszlámtól elhódítani törekedett.

Konstantinápoly ellen is készült flottájával Moávija, midőn a Tripolisban kitört zavargás máshol tette szükségessé ereje kifejtését, a mi miatt kénytelen volt e tervétől elállni.

Ezen külső eredmények nem bírták a közhangulatot kibékíteni azon belső, kormányzati és vallásos állapotokkal, melyeket Othmán atyafi-helytartói és kormányzói teremtettek és melyeket a tehetetlen vén khalifa legjobb akarata mellett sem volt képes elhárítani. Az elégtelenség nőttön nőtt Medinában is, melynek lakói az igazhitű tradíciók őrei voltak, a tartományokban is, melyeknek népességére mindig nyomasztóbb módon nehezedett az önkényes kormány zsarolása és fosztogatása. Mindinkább erősebben tömörültek az elégtellenek, kik akár vallási, akár politikai szempontból célul tűzték ki a jelen kormányzat megbuktatását, első sorban a khalifa eltávolítását. Valóságos összeesküvések támadtak a birodalom különféle pontjain. Az Omartól alapított két katonai gyarmat, Baszra és Kúfa, nyugtalan lakossága köréből indult ki a forradalom eszméje. Egyiptomban, ahol az eltávolított helytartónak, Amrnak nagy pártja volt, nyíltan mutatkoztak a lázadás jelei. Abu Bekr khalifa fia, Mohammed, az Othmán rendszerének esküdt ellensége, a forradalmi elemekhez csatlakozott és hathatós tényezője volt a fenyegető lázadásnak. Élénk levélváltás folyt ezen forradalmi központok izgató emberei között, kik készséggel ajánlkoztak arra, hogy a khalifáság székhelyén a döntő lépéseket megkezdjék és a provinciákban nyilvánuló mozgalmat a helyszínén támogassák. Első feltételük volt a gyűlölt Mervánnak, a

khalifa titkáranak eltávolítása és igazságos, az iszlám szellemében eljáró helytartók kinevezése. A tétovázó khalifát egy pénteken a fővárosba gyűlt izgatók a mecsetben végezett functiói között megtámadták és midőn lakóházába menekülve, ott elzárkózott, több héten át ostrom alá fogták. Hiába várt most külső segítségre. Míg a szorongatott khalifa ostromolt háza előtt az összeesküvők a residenczia őreivel harczoltak, a szomszédházból a Muhammed b. Abi Bekr vezetése alatt álló összeesküvők benyomultak a khalifa lakószobájába és a 82 éves védtelen aggastyánt 656. június 17-én leszúrták. Éppen a korán olvasásával foglalkozott. Ellenségei még holttestét is bántalmazták és tisztességes sírhelyet sem engedtek a meggyilkolt khalifának. Elődei a próféta utolsó nyugalóhelye mellé temetkeztek; Othmán hulláját csak Moávija khalifa idejében takarították a khalifához méltó helyre.

Mindenek szeme most Alira irányult, a próféta eddig makacsul mellőzött vejére. Az Omajja család politikai ellenségei benne a lásimítát kedvelték; a jámbor mohammedánok tőle, a próféta családjá tagjától, a próféta legközelebbi rokonától várták a vallásos viszonyok helyreállítását. Othmán halála után reá is állt az uralom elfoglalására; az illetékes medinai körök forma szerint meghódoltak neki.

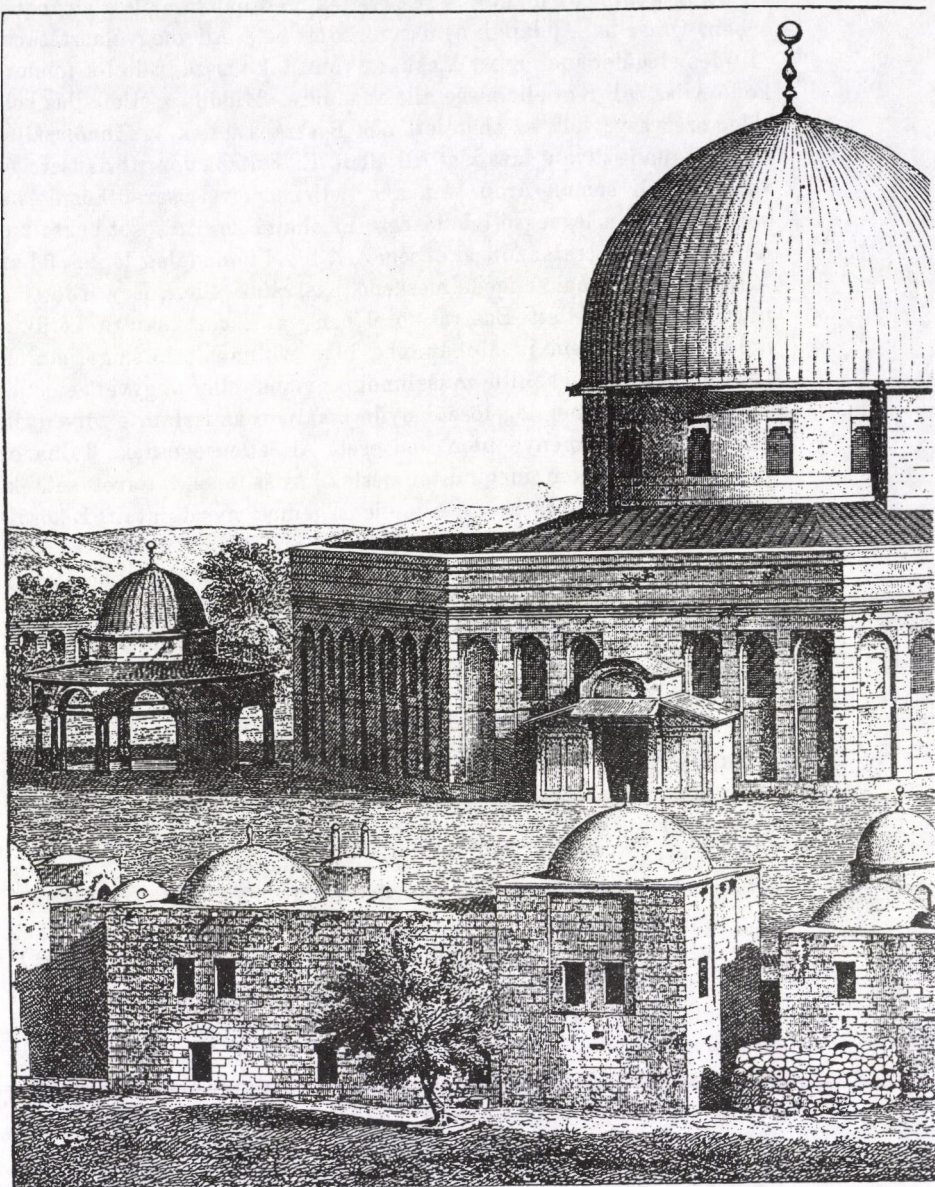
Voltak azonban hatalmas és fondorkodó ellenségei. A lehatalmasabbak és legveszélyesebbek voltak az Omajja család és ennek csatlósai. Ezeknek élén állott Syria helytartója Moávija, ki kezdettől fogva e párt khalifajelöltje volt. Ali ellen ügyesen izgatták fel az arab nemzeti érzületet. Ámbár a lázadás alatt teljes visszavonultságban élt, igazságtalanul azzal gyanúsították Alit, hogy cselekvő részt vett az Othmán elleni forradalomban, a khalifa meggyilkoltatásában. Felelőssé tették az agg khalifa erőszakkal kioltott életeért. Az arab fel fogás szerint az Omajja család vérboszuval tartozott meggyilkolt rokonáért. Nóman b. Besir, egy medinai ember Othmán hívei közül, a meggyilkolt khalifa véres ruháját vitte el Damaskusba és a gyilkosság e szemmel látható tanubizonyosságának szemlélése a boszú vágyát ébresztette Moávija környezetében. Előbb a vérboszu szent ügye intézendő el: ez volt Ali ellenségeinek jelszava.

De még azok között is, kik nem éppen az Othmán hívei voltak, de kik Ali megválasztásában saját önző aspirációik meghiúsítását látták, akadtak Alinak heves ellenségei. Talha, Zubeir, Szád, kik az Othmánt választó bizottság tagjai voltak, most ismét reménykedtek a maguk javára. Mindegyiküknek volt titokban némi pártja. Azok

között, kik mint ők maguk is résztvettek Medinában az Ali elismerésében, Omar fia, Abdalláh sem nyugodott bele Ali megválasztásába. Mindez elégületlenek most Mekkába vonultak vissza, a hol a fondorkodó Ájisa, Ali régi ellensége állt az élükre. Midőn az ellenállás kelőleg szervezve volt, az elégületlenek Baszrába tették át főhadiszállásukat, onnan szítva a lázadást Ali ellen. Ez Kúfába vonult hadseregével. Bár Ali semmi áron sem akart ellenségeivel összeütközni és a véres harczot a legvégső lehetőségig ki óhajtá kerülni, sőt békealkudozásokba is bocsátkozott ellenségeivel, hívei támadólag léptek fel az Ájisa vezérszavának engedelmeskedő baszraiak ellen. Egy Khoreiba nevű helység mellett Baszra közelében valóságos csatára került a dolog. Mintha nem is Mohammed hívei volnának, ki szigoruan eltiltotta, hogy az igazhitű muszlimok egymás ellen fegyvert emeljenek. Itt szegték meg legelőször nyílt csatában az iszlám e törvényét. Ez ütközet eredménye nem kedvezett Ali ellenségeinek. Talha és Zubeir, a mozgalom megindítóit elestek. Ájisa teve hátáról adta ki rendeleteit és igazgatta az Ali ellenségeinek mozdulatait. E körülmény adta meg a khoreibai ütközetnek történelmi nevét: «a teve napja». Maga Ájisa is fogságba került; azon feltétellel bocsátották szabadon, hogy Medinába vonul vissza.

Ez első összeütközés sikere által ártalmatlanná vált az Ali ellenzőinek egyik csoportja: a mekkai. Ali Kúfában maradt; ide tette át székhelyét. A khalifaság középpontjának már nem maradhatott meg a patriarkhális Medina, az iszlám szülővárosa. A politikai viszonyok a forrongó Irák tartományára utalták az uralkodót; itt volt szükséges a folytonos jelenléte, nem a csendes, nyugalmas és engedelmes Medinában.

Mekkai ellenségeinek leverése után sokkal veszélyesebb ellenféllel kellett Alinak még megküzdenie. Moávija, Syria helytartója, kihívó módon tagadta meg Alitól a hódolást. Ürügyl meggyilkolt rokona, Othmán vérenek megtorlását használta és e jelszó alatt toborozta Syriában a néki engedelmes lakosságot. Vallásos színezetet is kölcsönöztek a pártütésnek, a mennyiben a meggyilkolt khalifát «a két világosság urát» (két felesége révén volt a próféta veje) a vallás mártyrjának (sahid) nyilvánították. Ezen ürügyet okosan használta ki Moávija arra, hogy az Omajja családnak a hásimiták ellen régi idők óta táplált gyűlöletét az iszlám viszonyai között is feleleszsze és az Abd-samsz ágnak régi, az iszlám elől háttérbe szorult hegemoniáját feleleszsze. Ali, miután mindent megkísérelt a vérontás elkerülésére,



*Nagy Képes Világtörténet IV*

OMAR MECSETJE, JOBBRÓL A HÁTTÉRBEN AZ EL-AKSZA MECSETTEL,





JERUZSÁLEMBEN; SALAMON KIRÁLY EGYKORI TEMPLOMÁNAK HELYÉN.



végre kénytelen volt fegyveres erővel indulni a pártütő syriaiak ellen. 70.000 embert állított sikra ellenük. A két hadsereg Sziffin völgyében (az Euphrates déli partvidékén, Rakka közelében) találkozott. — Tulajdonképeni vallásos érzület a két hadseregnek csak egyikét töltötte el, semmiesetre sem a Moávijáét, mely keveset törődött e háború vallásos jelentőségével. Inkább még Ali embereinek zömében élt e háború vallásos jellegének tudata. Az omajjádokat olybá vették,



Mohammedán viselet.

mint a dsáhilijja hitetlen pogányait, kik holmi pogány eszmék (vérbosszú) révén akarják megfosztani a szent család tagját, az igazhitű gyülekezet választottját azon méltóságtól, melyet kötelességből foglalt el. Ali hadseregében találkozunk legelőször az úgynevezett *korán-olvasókkal*, a mohammedán pietismus képviselőivel, kik az iráki harcosok bátorságát azon fanatismussal élesztették, melyet ők maguk a szent könyvből meritettek. Ők, kik Ali hadának tetemes részét tették, nem hatalmi kérdést láttak a pártok harcában, hanem az isz-



lám szent törvényének, melyet éjjel-nappal olvasgattak, harczát e törvény ellenségei ellen.

Sokat tárgyaltak egymással, mielőtt a véres harcz, mely elől Ali szívesen kitért volna, elkerülhetlenné vált. Három napi küzdelem után a syrek belátták, hogy a hadi siker Ali elszánt fanatikusainak kedvez. Most cselhez folyamodtak, nehogy a sziffini ütközet az omajjád lázadó kétségtelen kudarczával végződjék. Ismerték az ellenfél

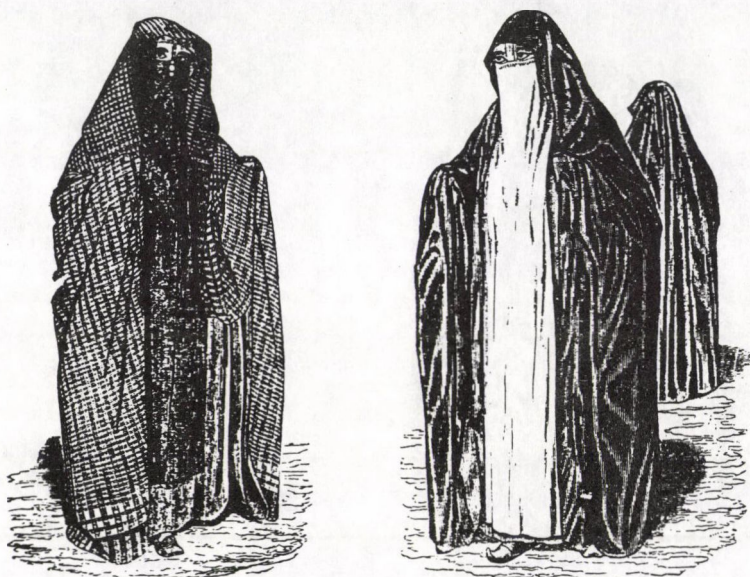


Mohammedán viselet.

Korán-tiszteletét. Ezt használták fel a vereség kikerülésére. Korán-könyveket tűztek lándzsáikra és azokat az ellenség elé tartva, egyre azt követelték, hogy a szent könyvre bizzák az ügy eldöntését, ne pedig kölcsönös öldöklésre. Alig pillantották meg Ali «koránolvasó» harczosai a szent könyvet, máris lelohadt harci kedvük. Nem teheték, hogy a koránnak szegezzék dárdaikat. Erővel reábírták Alit, hogy a neki kecsegtető fegyveres sikert ne használja ki, hanem fegyverszünetet kössön és hogy a két ellenséges párt részéről két választott bíróra bizzák az ügy elintézését. A dolog e fordulatában



nagy része volt Amr b. al-Ász-nak is, Egyiptom meghódítójának, ki csalatkozva azon reményében, hogy Ali őt visszahelyezi Egyiptom helytartóságába, Moávija pártjához szegődött. Őt hatalmazta fel Moávija igényei képviselőjére, míg Ali Abú Músza al Asarira ruházta jogainak védelmét. 658 ramadán havában találkozott a két férfiú. Abú Músza azon nézetet nyilvánította, hogy mindkét harczoló fél mellőzésével a khalifaválasztást a népre kellene bízni. Amr e nyilatkozatot az egybegyűlt nép előtt annak kimutatására használta fel, hogy



Mohammedán viselet.

maga Ali képviselője is méltatlannak tartja őt a khalifaságra és ügyes fordulatokkal a meggyilkolt Othmán rokonát és vérbosszulóját kiáltotta ki az igazhitűek uralkodójának.

Ezalatt Ali táborában is kiütött a lázadás. Sokan voltak, kik semmi áron sem akartak belenyugodni a választott bíróság elvébe és rossz néven vették a békeszerető Alitól, hogy ez ajánlatra ráállt.

Leginkább az Ali seregében levő pietista elemek, az «olvasók» és a gondolkodásukhoz közel álló emberek bőszerűltek fel azon gondolaton, hogy a próféta jogos utódja beleegyezett abba, hogy jogainak

elismerését egy békebiróságra bizza, melyben a vallás ellensége vele egyenlő joggal ítéljen a khalifaság fölött. «Nincs ítélete az embereknek; az ítélet egyedül Alláh-t illeti», így hangzott jelszavuk. Hozzájuk aztán a régi arab eszmék képviselői is csatlakoztak, kik megelégtették a kureisiták két nagyravágyó ágának küzdelmét; helyre óhajtották állítani a régi arabok hagyományát, mely szerint a nép szabadon választja fejedelmét. Nem tartották szükségesnek, hogy minden áron a kureisiták közül kerüljön ki a khalifa, mint eddig. Hadd bizza meg a nép a legméltóbbat, és ha méltatlannak bizonyulna, távolítsa el, vagy ha szükséges, végezze ki.

E szempontokból mind Alit mind Moáviját érdemtelennek nyilvánították a khalifaságra, amazt, mert Alláh ügyét emberek döntésének engedte alávetni és ez által árulást követett el az iszlám közügyén, emezt erőszakos istentelen eljárása miatt. Ámbár egymástól eltérő okokból vagy 12,000-en kiváltak Ali hadseregéből és vissza indultak Kúfába. Arra készültek, hogy egy érdemes embert válasszának khalifának, bármely törzshöz tartozzék is, ha érdemessége miatt a nép bizalma benne találkozik.

E pártot *kháridsítáknak* nevezték, szószerint «kilépők, elpártolók.» Ezentúl sok baja lesz velük a későbbi khalifáknak. Most Kúfából a Tigrist átlépve Nahravánba (a későbbi Bagdadtól északra) indultak és itt ütöttek tábornak; khalifának egyik emberüket, Abdallah b. Vahb-ot választották. Innen aztán egy részük a szomszédos vidékekre is elszéledt, hogy a lakosságot a kháridsita lázadó tanoknak megnyerje. E lázadás feltartóztatta Alit azon szándékában, hogy Syriába, Moávija pártütésének fészke ellen vigye seregét. Előbb a saját hívei között támadt felkelést kelle megsemmisítenie. A kháridsiták nagy része Ali katonáinak közeledtére kereket oldott; vagy 1800 elszánt harczos maradt együtt. Ezeket Ali a nahraváni ütközetben (július 658) egytől-egyig felkonczolta.

Moávija ezalatt csak egyre folytatta művét a tartományokban is. Legelőször Egyiptomban sikerült neki Ali tekintélyének véget vetni és a maga elismertetését kivinni. Ali Abú Bekr khalifa fiát, Muhammedet, ki az Othmán elleni lázadás lelke volt, nevezte ki Egyiptom helytartójává, mellőzésével a hódító Amrnak, kit ezáltal elkeseredett ellenségévé tett és Moávija táborába hajtott. Amr fondorkodásai folytán sikerült Moávijának Egyiptomban nagy pártot toborozni, úgy hogy Amr, midőn a sziffini ütközet után Syria felől Egyiptomba bevonult (658) és ott mint Moávija helytartója letelepedett, készen

találta a népességet arra, hogy Ali-tól, kinek helytartója számos elkövetett hibái miatt úgy sem birta a lakosság rokonszenvét, elszakadjon és versenytársát ismerje el. Innen könnyű volt Moávijának Arábia felé terjeszkedni. Mekkában, Medinában, meg Délarábiában is megjelentek seregei és a khalifaság legfontosabb pontjain, ha nem is sikerült nekik egyelőre állandóan lábukat megvetni, de legalább érezhetően nyugtalanították Ali uralmát.

Két éven át a birodalom mindenféle részén dúlt a fegyveres harcz a két követelő seregei között; Ali vitéz hadseregével átalán jól tartotta magát. Ekkor egy kháridsita összeesküvés tűzte ki célul, hogy az iszlám birodalmában uralkodó zavaroknak az által vessen véget, hogy ez állapotok három okozóját láb alól erteszik. Ez által lesz csak az igazhitűek módjában, hogy a khalifaságról az isteni törvénynek megfelelő módon gondoskodhassanak. Hárman vállalkoztak, hogy egy ugyanazon pénteki napon, 661 január 22-én mérgezett törrel meggyilkolják Alit, Moáviját és Amrt. A két utóbbit az életükre törő kháridsita összeesküvők gyilkja nem találta halálosan; csak Ali esett áldozatul Kúfában Abderrahmán b. Muldsam törének.

Ali hívei a khalifa halála után sem akartak Moávijának meghódolni. Tovább folytatták ellenállásukat. Ali nagyszámú gyermekei közül, a Fátima gyermekeit, mint a próféta unokáit, Haszant és Huszeint ismerték el a meggyilkolt khalifa jogutódainak. A kettő közül az idősebbre, Haszanra vitték most át a khalifai hódolatot. Ali fiának nem volt jellemében a harcz folytatása. Épp ellentéte volt atyjának, kit az iszlám hős harczosai között a legelső helyen említene és kinek *Dzu-l-fikar* nevű kardja az iszlámban a hősiesség jelképe maradt. Már a próféta háborúiban is előkelő részt vett; mindenütt bátorsága által tűnt ki. Azóta sem nyugodott kardja; a maga ügyének védelmezésében, melyet a sziffini békealkudozás akarata ellenére szakított félbe, mindvégig bátor kitartást tanusított, mely által katonáit is lelkesítette a harcz folytatására.

Haszan közönbösen fogadta atyja hiveinek hódolatát. De a helyett, hogy 40,000-nyi serege élén az Irákot fenyegető Moávija ellen indult volna, a sereg egy részét Keisz b. Szád vezérlete alatt az ellenség ellen küldte; ő maga azonban Madáinba vonult vissza, hogy a perzsa királyok fényes palotájában nyugalmas életet rendezzen be a maga számára. Midőn Keisz vereségének híre Haszan környezetében elterjedt, körülötte levő katonái fellázadtak ellene és csak néhány hű arab törzsnek köszönte életét.

Könnyű volt most Moávijának ily ellenféllel tárgyalásokba bocsátkozni. Haszan Moávija javára a khalifaság jogairól lemondott. Többre becsülte a jómódú nyugalmas életet mint a próféta családja jogaiért való harczot. Jellemét a kikötött feltételek mutatják. Azonkívül hogy Moávija saját és Ali volt híveinek biztonsága iránt kötelező ígéretet tett, még azt is kikötötte, hogy néki a Kúfában egybegyűjtött államkincstárból öt millió drachmát kiszolgáltassanak és e mellett élethossziglan tetemes évi járadékot biztosítsanak. Ő maga pedig hat havi dicstelen szereplése után Medinába vonult vissza és élete hátralevő részét nagy csendben, vallásos szemlélődés között töltötte el. Haszan gyávasága már most minden nagy nehézség nélkül Iráknak is urává tette Moáviját.

Az igazhitűek azonban ezentúl sem nyugodtak bele, hogy a próféta öröksége az istentelen Omajja-család e bitorló képviselőjére szálljon. De egyelőre nem volt férfiú, a ki körül mint a vallás ügyének vezére körül csoportosulhattak volna. A Haszantól teremtetett helyzet gyarapította Moávija jogcimeit. Öccse Huszein most Medinába vonult bátyjával. Csak később fog rövid időre előtérbe lépni. Egyelőre a négy «jó úton induló» khalifa után Moávijával ez Omajjád dynastia áll az iszlám élére.

## V. FEJEZET.

### A szekták. — Az Omajjád khalifaság jelleme.

Az Ali uralkodása alatt kitört pártharczok, úgy mint az Omajjádok uralmának kezdetétől fogva az elégtelenek között kifejlődött belső mozgalmak az iszlám vallásos egységét felbontották. Bár a hatalomtól viasszaszorítva, az iszlám főáramlatától schismaticus törekvések ágaznak el. Ezek eleinte csupa elméleti jelentőségűek és nem voltak elég erősek, hogy a közügyek alakulásában érvényesüljenek. De előkészítik a talajt arra, hogy későbbi korszakokban határozottan kidomborodott alakban léphessenek elő és az iszlám alakulására a birodalom különféle pontján döntő befolyást gyakoroljanak.

Az iszlám szektái *közjogi* vitákból indultak ki. A politikai tételekhez csak később járulnak dogmatikai tanok is, melyek e szektákat az általános orthodoxiától megkülönböztetik.

Az iszlámban kifejlődött harcok a khalifaság kérdése körül csoportosulnak. A szekták azon felelet szerint különböznek egymástól, melyet e kérdésre adnak: ki van jogosítva arra, hogy mint a próféta khalifája az igazhitűek élén álljon?

1. A patriarkhális korszakban senki sem kételkedett abban, hogy a khalifaságot szabad választással kell betölteni, tekintet nélkül a választandónak származására, törzsi illetőségére. Az iszlámnak első kezdeteitől fogva mélyen gyökerezik az igazhitűek ösztönében az a felfogás, melyet az elméleti theologia nemsokára határozottan formulázott, hogy t. i. a törvényes állapotnak egyik forrása az *idsmá*, a közmegegyezés, consensus omnium. Az összesség, úgy mondának, vagyis az egyház nem egyezik meg téves dologban. A mi a mohammedán egyház közakarata, az egyúttal az iszlám helyes gyakorlata.

Igy tehát a khalifa is a hívők közmegegyezéséből meríti jogát az uralkodásra, semmi egyébből. Az örökösödés, mint uralkodási jogcím teljesen ismeretlen volt. Az események eddigi menetében azt láttuk, hogy Abu Bekr és Omar halála után senki sem gondolt arra, hogy a meghalt khalifák fiait ültessék a khalifai székbe, bár nagyon élénk részt vettek az állami mozgalmakban; mindenkor másfelé irányult a választók figyelme. Ali, ki rokonság dolgában legközelebb állt a próféta családjához, három választás alkalmával mindig a leggyengébben állt a többi jelölttel szemben, és midőn negyedszer sikerült neki a khalifa méltóságát elfoglalni, e tény az iszlám egységének felbontására adott alkalmat. De már Haszan megválasztásában annak jelét látjuk, hogy ez idő körül az igazhitűek széles rétegeiben már megfogamzott az a gondolat, hogy a khalifai méltóságot a próféta családjában való örökléssel kell betölteni. S ez eszme aztán Moávija uralkodása és az omajjád dynastia szilárd térfoglalása alatt mindinkább megerősödött a jámbor mohammedánok lelkében. Erre alapítják oppositíójukat a tőlük gyűlölt omajjádok ellen.

Az iszlám első két évszázadi történetének szemlélete határozottan megczáfolja azon nagyon elterjedt téves felfogást, mely szerint a mohammedán állam első alakulásától fogva a theokratikus állam bélyegét viseli homlokán; hogy az állam vallásos intézmény volt az iszlámban és hogy az állam feje vallásos hatalomnak volt a kifejezője és hordozója; hogy világi uralkodói jellege mintegy beleolvadt túlnyomólag vallásos hivatásába és attribútumaiba. Ez teljesen helytelen felfogás. A négy első khalifa alatt a mohammedán állam katonai szervezet; pusztán a militarismus alapján áll. Az omajjád dynastiának idejében pedig a lehető legtávolabb áll a theokrátiától. Ez idő alatt az uralkodónak és az államnak vallásos feladatai jóformán háttérbe szorulnak; az uralkodók és képviselők, a helytartók, határozottan és tudatosan megtagadnak minden kapcsolatot az iszlám

vallásos feladataival. A theokratikus irány e korszakban nem a hivatalos iszlámban jelentkezik, hanem csupán azon ellenzéki áramlatokban, melyek az uralkodó szellem ellen kifejlődnek. A theokratia egy elnyomott kisebbség politikai hitvallása.

Az omajjád uralkodók nem a medinai szellem képviselői és folytatói, azon szelleméi, mely a Medinában alakult iszlám vallásos életében nyer kifejezést, mely a «próféta városában» ébredt, ott erősödött meg és onnan sugárzott ki a hódítások által Ázsia és Afrika nagy részén kiterjedő mohammedán államra. Ők a mekkai hagyományokat képviselik. A mekkai aristokratia, bár fővárosuk a kényszernek engedve kénytelen volt kapuját a győzelmes iszlámnak megnyitni, és az ősi pogányság szentélyét, a kábát, az új vallásnak átengedni, bensőleg még soká folytatta ellenállását a számos csatában győzelmes iszlám ellen. Nem annyira ősi vallásukat védték az ujitók ellenében, nem isteneik és cultussuk volt ragaszkodásuk és féltékenységek tárgya, mint inkább társadalmuk ősi intézményei és különösen azon hegemonia, melyet mint ez intézmények igazgatói a félsziget társadalmi életében is gyakoroltak. Azon elsőbbséget, melyet a mekkai kureisiták az arabság körében elfoglaltak, a leghatározottabban veszélyeztette most az iszlám azon tana, hogy «a legelőkelőbbek közötttek azok, a kik a legistenfélőbbek».

S a mekkai családok között éppen az Omajjádok voltak azok, kik itt a leghatalmasabb állást foglalták el. Az Alláh nevében beszélő prófétának ők okozták a legnagyobb bajt és az arab eszményekkel ellentétbe helyezkedő iszlámot ők üldözték a legkeményebb erőszakkal.

Ez ellenséges érzelem volt a család közös érdeke. S lelkök ez iránya csak színleg szenvedett változást az iszlám győzelme után. Mekka meghódolásán túl nem bírták ugyan a kard erejével folytatni ellenállásukat. De a külső hódolattal együtt nem tettek le a mekkai szellemről a medinai szellem javára. Az iszlámot ők most hatalmi, nem dogmatikai ügynek nézték és a pogányságban gyakorolt hatalmukról a megváltozott viszonyok között sem volt szándékuk lemondani. A harmadik medinai khalifa, Othmán, már az ő emberük volt; alatta az Omajja családból való helytartók, kik az iszlám törvényeivel vajmi keveset törődtek és ez által az igazhitűek megbotránkozására nyújtottak okot, osztozkodtak a mohammedán állam területében és vagyonában. S Othmán halála után e hatalom megtartása volt a család törekvése. Az iszlám csak más alakba öltöztette a pogányság idejében gyakorolt hatalmukat.

E hatalom tehát teljesen világi érdekekben gyökerezett és kevés tekintettel volt az iszlám vallásos céljaira. Az omajjád khalifák *világi fejedelmek* és nem is kívánnak más színben feltűnni, mint világi fejedelmek színében. Ők magok, a jámbor lelkek nagy boszúságára, «királyok»-nak szeretik magokat czimeztetni és uralkodásukat teljesen világi alapokra fektetik. Az állam, ez az ő gondjuk: az egyház csak annyiban tényező az ő rendszerökben, a mennyiben egynéhány tekintélyes képviselő által, kiket sikerült az udvar körébe vonni, jogcímeket kovácsoltatnak eljárásuk számára; mert a medinai hagyományokhoz szokott nép szemében ilyenekre mindenkoron szükség volt. Világi uralmuk tudatában nem helyeznek semmi súlyt azon folytonosságra, mely a próféta uralkodása között és az ő hatalmuk között van, azon folytonosságra, melyet a khalifa szó fejez ki és melyet Medina szelleme képvisel. Magaviseletök mintegy visszautasítja azt a gondolatot, hogy a mohammedán állam, melynek ők a fejei, azon győzedelmes harcz eredménye, melyet Medina a mekkai pogányság ellen vívott. Hiszen ők azon emberek utódai, kik e harczban elbuktak. Hind, e hirhedt pogány asszony, ki dobszóval és buzdító énekkel kísérte volt őket a harcz mezejére, az első omajjád király tulajdon édes anyja volt. E dynastia uralkodásának egész korszaka, kevés félbeszakítással azon benyomást teszi, mintha a medinai szellemről, mely az iszlámot megteremtette, teljes elszakadás jellemezné. Odáig mennek, hogy magát Medinát, melyet a nép kegyelethez «az illatos»-nak nevezett el, «piszkos»-nak gúnyolják. Üldözik a próféta családját és megalkotják ezzel a későbbben kifejlődő reactio számára a martyr-alakokat. Az iszlám első győzelmei emléket képviselő ország ellen nagy az ellenszenvők; gyűlöletökben annyira mennek, hogy pusztításuktól még a «szent házat», a Kábát sem kimélik. Közülök sok oly uralkodó támadt, kiket még külsőleg sem lehetne az «igazhitűek» sorában fölemlíteni és kik pogány érzületeikkel és iszlám-ellenes lelkületök nyílt kimutatásával kaczer módon híreskedtek.

Még hivatalos fellépésük azon mozzanatait is, melyek a *vallásos* gyülekezet vezetésével álltak kapcsolatban, teljesen *világi* czélzattal érvényesítették, mint *királyok*, nem mint *imámok*.

A próféta ideje óta az a szokás gyökeresedett meg, hogy a birodalom székhelyén a pénteki liturgiát (ez a mohammedán vallásos élet legünnepélyesebb mozzanata) a khalifa vezette; maga az uralkodó intézte az ünnepi szónoklatot (khuṭba) az egybegyűlt ájtatosokhoz.



A tartományok fővárosaiban e tisztségét a helytartóra ruházta; egyéb nagy városokban azon férfiakra, kik ott a khalifa hatalmát képviselték. Még mai napig is a nagy mecsetek pénteki szónokait a khalifa nevezi ki. Az omajjád uralkodók és helytartóik már most mindent elkövettek arra, hogy e funtióknak világi színezetet kölcsönözzenek és nem annyira a vallás előtt való meghódolásukat, mint inkább büszke királyi jellegüket tüntessék fel. Nem óhajtottak mint vallási functionáriusok lépni a nép elé. A szószéket (minbar), mely a vallásos szokás szerint egyszerű faalkotmány volt, fejedelmi díszszel ékesítették, köből és ércből építették. A vallásos szokás azt kívánta meg, hogy állva mondják el szónoklatukat; ők azonban ezt nem egyeztethették össze fejedelmi méltóságukkal, a régi «jó úton induló» khalifák szokásaihoz ragaszkodó jámborok boszankodására leültek a minbar legmagasabb lépcsőjére és így szóltak az előttük álló néphez. A mecsetben nem egyszerű arab öltözetben jelentek meg, mint a régi khalifák, hanem fehér fejedelmi palástban és teljesen fölfegyverkezve. Nem a vallásos khalifa tisztségét akarták folytatni, hanem a pogány arab fejedelemét, ki a nép *szólója* volt. E cím a pogány társadalomban a legelőkelőbb férfiakat illette meg, azokat, kiknek fejedelmi rangjuk volt a törzsben. Az omajjád khalifák szónoklásukkal nem egyházi, hanem világi rangjokat mutatják ki. Nem is vallásról és a próféta dicsőségéről beszéltek, hanem saját hatalmukról. Ha elégtelleneket sejtettek a gyülekezésben, reájuk ijesztettek és megfélemlítették őket. Az ezen időből fenmaradt pénteki szónoklatok sok bizonyítékot nyújtanak e tényről.

Ez állapotok sok fájdalmat okoztak a medinai szellem képviselőinek, azon jámbor mohammedánoknak, kik az iszlám vallásos életének elhomályosodását és elgyengülését a legnagyobb szerencsétlenségnek tekintették. Sajgó szívvel nézték, hogy a próféta legnagyobb ellenségeinek, Abu Szufjánnak és a «májevő» Hindnek gyermekei kezébe került az iszlám hatalma, és hogy hatalmukat az iszlám igazi vallóinak elnyomásával érvényesítik.

E jámborok nagy része azonban meglegedett azzal, hogy az uralkodó állapotok ellen bensőleg, mint mondani szokták, «szívével» protestált; óva intette a híveket a nyílt lázadástól, a viszonyok megváltoztatását Alláhtól várta. Ezek az *idsmá* alapján állottak; nem tartották megengedhetőnek, hogy a mohammedánok közmegegyezése alapján uralkodó férfiak ellen fellázadjanak. Felfogásukat a próféta szájára adták és azon kor szokása szerint, saját

meggyőződésüket *hadith*-ek alakjába öntötték. Ily mondásokat hirdettek a próféta nevében: «A kik az iszlám egységét szét-hasítják, a hódoló esküt megszegik, a közösségből kiválnak és a muszlimok biztonságát veszélyeztetik, azokat hitetleneknek kell tekinteni». — «A ki az uralkodók cselekedeteit rosszalja, türjön békében, mert a ki az engedelmességből akár csak egy arasznyira kilép, az úgy hal meg akár csak pogány volna.» — «A ki a közösségtől elpártol, az az iszlám kötelét vetette le nyakáról.» — «A pokolnak hét kapuja van; egyikök azoknak van rendelve, kik a kardot viszik gyülekezetembe.» — «Bármily emirnek engedelmességgel tartozik az ember, akár jó, akár rossz; ne daczoljatok a felsőbbsséggel: ha nem jár isten útjában, bizzátok az ítéletet Alláhra. Tekintsétek az istentelen kormányt büntető pálczának, melylyel Alláh benneteket megpróbál; de a világért se lázadjatok fel ellene. Türjétek alázattal és bizzatok Alláh segítségében.»

2. Az uralkodó szellem felszine alatt azonban ellenáramlatok is lappangtak, melyek a pogány szellem folytatólagos hatása ellen vajmi erőtlen, a hatalom vaskarától erőszakkal visszanyomott ellenzéket fejtettek ki.

A vallásos irányzatot az omajjád-dynastia uralkodásának századában első sorban egy bár nem minden befolyás nélküli, de mindenesetre semmi hatalommal nem bíró kisebbség tartja fenn, mely a lábra kapott világiasság ellenében a medinai eszméket tűzte zászlajára.

Theologusokból állott e párt, kik a hitetlen világias időkben a mohammedán vallásos tant fejlesztik és kimutatják azon ellentétet, mely közötté és az uralkodó szellem között fennáll. E pártnak hívei nem igen zavarhatták a vizet, ámbár azon tiszteletnél fogva, melylyel a nép e szent férfiak irányában viseltetett, nagyban járultak hozzá az omajjádok fejlődő népszerűtlenségéhez.

Voltak közöttük olyanok is, kik nyíltan kiálltak a sikra és a vallástalan uralkodókkal nagy merészséggel szállottak szembe. Hogy ily bátor emberekkel miként bántak el az omajjádok és uralmuk képviselői, mutatják az egyik hatalmas helytartó, a félelmes Hadssáds b. Juszufnak egy ily erkölcszánítóhoz, a nagy tiszteletben álló Anasz b. Málikhoz, intézett dorgáló szavai. Ha nem hagyna fel vallásos alkalmazkodásával, «úgy örli meg, mintha malomkő alatt feküdnék és célzáblául állítja oda nyilai számára». S Hadssáds és az iskolájához tartozó omajjád államférfiak ily kitételeket nem épen metaphora-

ként használtak. Kiméletlenül bántak el azokkal, kik a vallás nevében háborgatták hatalmukat.

Minél türhetetlenebbeknek találták vallásos szempontból az uralkodó viszonyokat, annál sóvárgóbban vetették reményüket a jövőre nézve, a próféta családjába, a nélkül azonban, hogy ők ezt a családot tartanak a khalifaságra egyedül jogosultnak. Mert a multakra nézve nagy méltánylással ismerték el a khalifaság történeti fejlődését a négy első khalifa alatt, kik egytől-egyig a próféta *társai* voltak és a próféta társainak köszönték méltóságukat. Mint isteni akarat előtt meghajoltak még az omajjád dynastia hatalma előtt is; hisz forma szerint az idsmában gyökerezett. Nem támasztottak ellene nyílt lázadást.

Ez a mohammedán orthodoxia álláspontja: *a szunna*. Bármiként itélik meg vallásos szempontból a khalifák magaviseletét, egyházjogi tekintetben a khalifaság tényleges alakulását törvényesnek és jogosnak ismerik el. Kibékülnek a meglett tényekkel. A «társak» cselekedeteit pedig egyáltalán nem engedik semmiféle rosszalással illetni; ők legjobban ismerték a próféta akaratát; a vele folytatott mindennapi érintkezés őket a szentség körébe emelte. A szunna hive szemében nincsen magasabb tekintély a «társ»-nál.

3. Minden tekintetben veszélyesebb volt az omajjádokra az oppositiónak egy másik köre: a *legitimisták* pártja. E párt hite szerint az első omajjád uralkodó Mohammed unokájának trónját bitortolta és így tovább minden uralkodó egy másik *imámét* (így nevezték ők a jogos khalifákat), a kiket ők magok között, mint az államegyház jogos fejeit ismerték el. A hatalom szerintök nem világi jogalapokon nyugodott. Nem a nép választotta az, a kinek a nép közérzlete hódol, nem ő az állam jogos uralkodója: hanem az, ki a próféta egyenes örököse, méltóságának jogos utóda. Az ő trónjelöltjeiknek jogczimei a prófétaság kiváltságaira mentek vissza, vallásos mozzanatokból indultak ki; ehhez képest imámjaikat a közönséges emberi tehetségeket felülmúló sajátságokkal (p. o. csalhatalansággal) is felruházzák, melyek az állam fejét az isteni akarat kifolyásának tüntették föl, ki nem a nép jogait egyesíti személyében — nem tőle van választva — hanem az isten uralmát képviseli az emberek között.

Látjuk, mily radicalis elvi különbség volt az omajjád khalifák jogczimei között és azon alap között, melyre a legitimisták imámjaik jogköveteléseit építék. Az Omajjádok világi uralkodása ellenében a theokratia a maga teljes kifejlődésében.

E párt azonban nem elégedett meg azzal, hogy a khalifaság jogtalan bitorlására vonatkozó felfogását a Moávija győzelmét követő korszakra alkalmazza. A kik következetesen vallják elveiket, a három első khalifát is jograblóknak mondják, minthogy a próféta halála után az utódlás joga egyesegyedül Alit illette, utána meg fiait. A szunna híveinek azon tanítását, hogy a próféta nem intézkedett arról, ki legyen utódja, merész hazugságnak és hamisításnak jellemzik. Szó szerint idézik a próféta azon mondásait, melyekkel egyenesen Alit jelölte utódjának. E rendelkezések eltitkolását és meghamisítását a «társaknak» tulajdonítják, kik a próféta akarata ellenére ejtették meg a khalifa választását, s a kik okozói az iszlámot megrontó bűnténynek, hogy a «próféta háza»-nak jogait elkobozták. A *társaknak* ennél fogva semmi tekintélye az ő vallásos rendszerükben; e tekintély csakis a *ház embereit* (ahl al-beit), azaz a próféta családjának tagjait és utódaikat, első sorban az egyenes örökösödés útján jogosult khalifákat, vagy mint ők — a theokratiai jellem világosabb feltüntetésére — szívesebben nevezik, az *imámokat* illeti.

Azokat, kik e tant vallják, szemben a *szunnitákkal*, azaz az iszlám tényleges történelmi fejlődésének elismerőivel, *siitáknak* nevezik, e szóból *siá*, azaz: valakit követő, hozzá ragaszkodó társaság, ez esetben: *Ali siá*-ja.

4. A siiták maguk között többféle felekezetre oszolnak. Mint-hogy Alinak sok felesége és ezektől egy egész sereg gyermeke volt, könnyen szétágazhattak a vélemények arra nézve, hogy az Alidák melyik ágában öröklődik át az imámság apáról fiúra.

## II. Törzstábla.

† 1. Ali.			
2. Haszan	3. Huszein		Mohammed
II. Haszan	4. Ali (megh. 712)		(a Hanafijja fia)
Abdalláh	* Zeid	5. Mohammed al-Bákir (megh. 734)	(megh. 700)
*** Idrisz		6. Dsáfar al-Szádik (megh. 765)	
	** Iszmáil		7. Músza al-Kázim (megh. 799)
	Mohammed,	Ali	
	Iszmáil.	Dsáfar	8. Ali el-Ridá (megh. 816)
	Ahmed,	Mohammed	9. Mohammed al-Dsavád (megh. 835)
Obeidalláh ††			10. Ali al-Aszkari (megh. 868)
			11. Haszan al-Aszkari (megh. 873)
			12. Mohammed al-Mahdi (eltűnt 879)

† A sorszámok az imámita siiták 12 imámjának sorrendjét jelölik.

\* Ez a zeiditák őse.

\*\* A fátimidák őse.

\*\*\* Az idriszidek őse.

†† A fátimid dynastia megalapítója.

A siiták többsége a Fátima (Mohammed leánya) gyermekeire korlátozza az imámság öröklését. A II. törzstábla megmutatja, hogy mily vonalban öröklitik át e jogot apáról fiúra egészen a 12. imámig. Ez még gyermekkorában eltűnt a földről; nem halt meg, lappangva él valahol, s az idők leteltével mint *Imám Mahdi* fog előlépni, hogy az igazságtalansággal eltelt világon a jogos viszonyokat helyreállítsa. Ezért a «rejtőző imám»-nak nevezik. Ez imámokat, kik közül többben tényleg elő is léptek jogaik érvényesítésével, ismerték el a siiták mindenkor az iszlám egyedül jogos fejedelmeinek az orthodox egyház khalifái ellenében, kiket az imámok jogai bitorlóinak tekintettek. Híveik a khalifáknak sok bajt okoztak lázadásaikkal. A siita népek uralkodóikat a 12. imám eltűnése óta a lappangó imám időleges világi helytartóinak nézik.

A siiták azon felekezetét, melynek hívei az imámságot e 12 alida ivadék sorában öröklitik át, *imámitáknak*, vagy *tizenketteseknek* nevezik (ithná asarijja). E felekezethez tartozott mindenkor a siiták többsége; mai nap is ezt a rendszert vallják p. o. Perzsiában, a hol a szefevidák dynastiájának uralkodása óta (1512) a siitaság van uralkodó egyháznak elismerve.

5. A siita hívek között azonban alakultak egyéb felekezetek is. Ezek közül csak azokat említjük, melyek az iszlám történetében valamikor nevezetesebb szerepet vittek.

A harmadik imám, Huszein halála után az alidák ügyének hívei közül sokan a jogos öröklést nem a többiektől 4. imámnak elismert Ali (Zein al-ábidin)-ra öröklitik át, hanem az örökösödést a Fátima ágáról átviszik Ali egy másik nejének fiára, Mohammed b. al-Hana-fijjára. Ezt ismerték el imámnak az omajjád khalifa ellenében. Mint-hogy ezen Mohammed igényeit különösen Alinak egy Keiszán nevű felszabadított rabszolgája képviselte, e rövidéletű felekezetet *keiszánitának* nevezték. Mikor ez a Mohammed 700-ban meghalt, hívei között róla ugyanazon hit állapotodott meg, melyet az imámiták később a lappangó imámról vallottak.

6. Törzstáblánk az 5. imám mellett ennek testvérét Zeidet tün-teti fel. Erre ruhazza a 4. imám halála után a *zeidita* siiták felekezete az imámi méltóságot, melyet ivadékaire is átöröklít. E felekezet még mostan is fennáll Délarábiában. Minden siita felekezet közt a szunnita khalifasággal szemben ez a legtürelmesebb, a mennyiben azt tanítja, hogy az oly uralkodó, ki a khalifaságra jog szerint legmél-több egyén kiszorításával jut uralomra, a nép engedelmességére

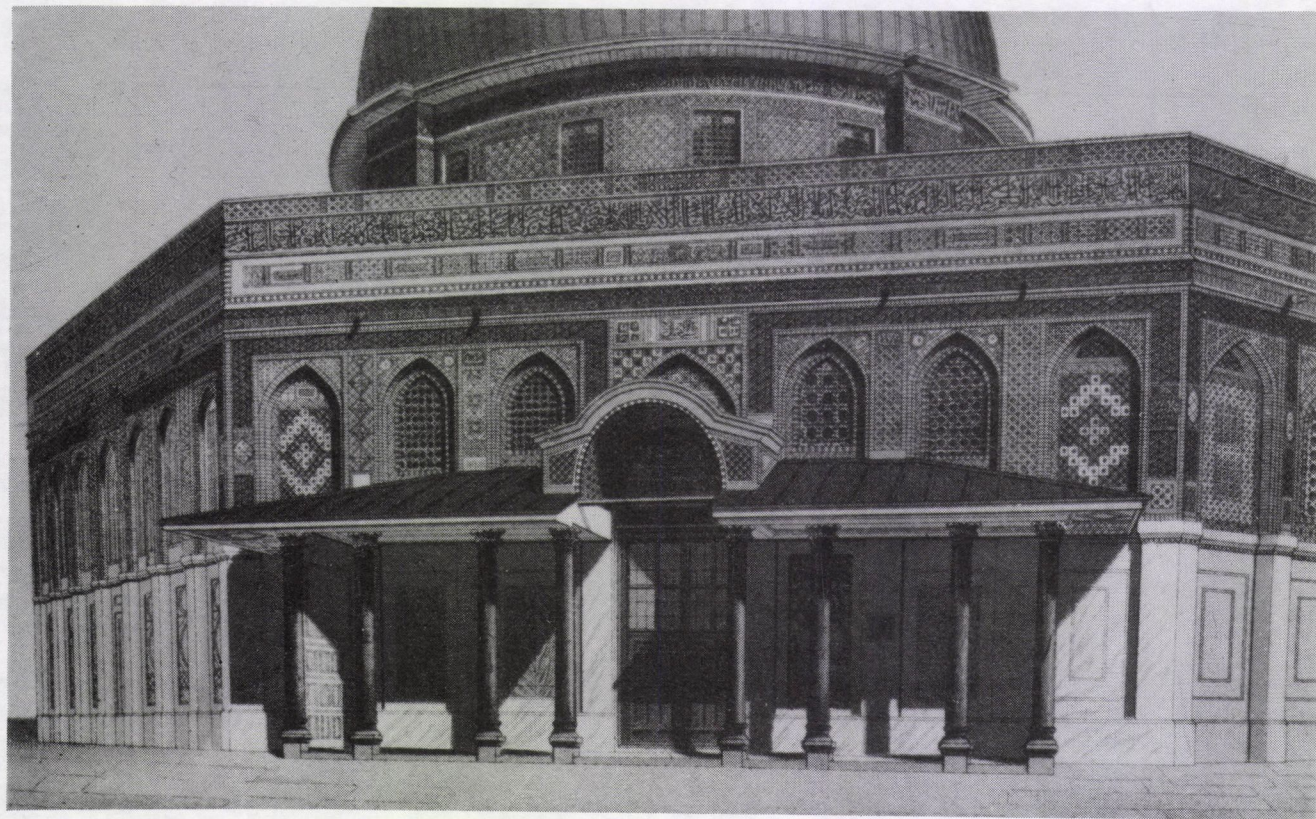
igényt tarthat. E tétel révén elméleti tanukat mindenkoron kiegyeztethették e velük ellentétben álló tényleges politikai alakulásokkal.

7. A 6. imám, Dsáfar után a legitimitás törvényei szerint elsőszülött fiát Iszmáilt illette az imámság. Ez azonban a mohammedán törvénynyel nem igen törődő ifjú volt; azért atyja őt kizárta az imámi jog örökléséből, melyet öcscsére Múszára ruházott. Az imámiták már most ez utóbbit ismerik 7. imámnak és az ő utódai során örökölték az imámságot. Ezt a kizárást és átruházást a *siitáknak iszmádeliták* nevezete alatt támadt felekezete nem ismeri el érvényesnek; a jogos imám — úgy mondanak — nem lehet bűnös, ha a látszat ellene szólna is. Iszmáil csak látszólag vétkezett az iszlám törvényei ellen. Az imámság az illető egyénnek veleszületett immanens határozottsága, melyből semmi körülmények között ki nem lehet őt vetköztetni. Ennélfogva Iszmáil a legitim 7. imám, és e méltóság az ő ivadékaiban öröklődik apáról fiúra. A *tizenkettesekkel* ők csak a hat első imámra nézve egyeznek. Vallástani tekintetben is külön váltak a közönséges imámita *siitáktól*. Az iszmáilita legitimitáson alapszik a fatimida dynastia és ezzel kapcsolatban még egyéb az iszlám történetében előlépő mozgalom.

8. A *siiták* között már nagyon korán találhatók azon törekvés csirái, hogy az imámok elismerésével és a szunnita iszlám khalifáinak visszautasításával nemcsak közjogi tekintetben különböznek az orthodox iszlámtól. Az alida ellenzékben kezdettől fogva előlép egy oly irány, mely Aliban és utódaiban nem közönséges uralkodókat látott, hanem az emberiség köréből kiemelkedő lényeket, kik az istenség sphærájához állanak közel. Az imámok csalhatatlanságának tana is e törekvés következménye. Voltak azonban *siita* hivek, kik e tannal nem elégedtek meg. Még Ali életében egy Abdalláh b. Szabá nevű, Délarábiából származó zsidó, ki előbb az iráki zavargásokban részt vett, aztán Egyiptomba tette át lakóhelyét, azon tant hirdette az egyiptomi mohammedánok közt, hogy Ali a messiás, hogy az isten szelleme szállt reá; hogy halála után majdan visszatér a földre. Időközben az égből a felhők között; a mennydörgés az ő hangja, a villámlás az ő ostora.

A *siita* ügyet Ali halála után különösen az iszlám perzsa elemei karolták fel. Az omajjádok, kik uralkodásuk szellemével az arab nemzeti hagyományokat jelenítették meg, nem kedveztek az iszlám idegen, nem arab nemzetiségeinek, sőt a pogány arabság göggyével lenézték a meghódított nemzetiségeket, kiket arab szempontból





Omar mecsetje Jeruzsálemben.





*adsam*, azaz barbároknak tekintettek. Nem engedtek nekik semmi érvényesülést az állam közügyeiben, elnyomták és háttérbe szorították őket. Könnyen érthető ennél fogva, hogy az omajjádok ellenségeihez csatlakoztak és a sia ügyét karolták fel. Ennek tanai amúgy is a legközelebb álltak az ő régi hagyományaikhoz.

A perzsa királyság isteni intézmény; a legkövetkezetesebb theokratia. Maga a király «isteni» férfiú; *bághi* (isteni), ez a szaszanida király állandó jelzője az érmeiken. «A mazdáhítű, *isteni* . . . Irán és Anirán királyainak királya, Jezdán (isten) magvából való (minocsetri)». Az istenséghez oly közel viszonyban áll, hogy, mint erre nézve a perzsa birodalom legrégibb korszaka, az achaemenidák ideje, a legkésőbbi szaszanid korszakkal megegyezik, isteni hódolatot igényel a maga számára. Aeschylus a *Perzsák*-ban *Istennek* ne-



III. Jezdesird ezüstpénze.

vezteteti a perzsa királyt alattvalóival, és II. Jezdesird a fanatikus szaszanida uralkodó azt a hitet terjeszti magáról, hogy az istenséggel személyes kapcsolata van. Az isteni substantiának elődről utódra való átöröklése csakis a legszigorúbb legitimitás alakjában történhetik. Csakis a közvetlen örökösödés mellett tartható fenn a királyi személynek isteni természetéről szóló hit. Az isteni királyt a *Karéno*, azaz az isteni gloria külső jele kíséri; ez csakis a királyi személy valódi ivadékára szállhat át. A nem legitim királyt nem övedzi az isteni karéno. A szaszanida dynastia megalapítóján, Artakhsir Pápakán-on, ki a legitimitás czimén döntötte meg a parthus uralmat, épen az őt kísérő karénón ismerték fel achæmenida származását.

Ez eszméket vitték be a perzsa muszlimok a mohammedán királyság felfogásába is; ez eszméket csakis a siita legitimismus körében fejthették ki. A prófétába már őseiről szállt az isteni szikra, ez nemzedékről nemzedékre legitim utódaiba, vérbeli leszáрма-

zóiba szállt apáról fiúra. Csakis ők képesek rá, hogy a khalifaságot, már most, mint isteni intézményt, megjelenítsék. E körben fejlődött az imámok természetfölötti minőségének tana. Különösen Huszeinnak a martyrium fényével övezett halála, az alidáknak folytonos üldöztetése a hatalmon levő omajjádok részéről, mindig új meg új táplálékot nyújtott arra, hogy az emberistenítés körébe emeljék a prófétát szentelt családját. A mit régi nemzeti hagyományok beszéltek az Ahrimán seregeinek harcairól a jó isteni lények ellen, azt most átvitték az omajjádoknak kegyetlen harcára az alidák isteni személyei ellen. Mennél inkább kellett az omajjádok üldözéseit elszenvedniök, annál hathatósabban fokozódtak e tanok azon perzsa körökben, melyek az iszlámot az ő régi nemzeti hagyományaik szellemében vették fel lelkükbe.

E tanok, melyek már a rendes imámiták dogmatikájába is utat találtak, a siításág némely elágazásában aztán a legvadabb túlzásokba mentek át. Alig van dogmatikai rendszer, melyben szaporábban burjánzott a szektaalakulás, mint a siításágban. Maguk a siiták boszankodással szólnak az ő rendszerükből kinőtt *túlzó* tanokról (ghulát), melyeknek vallóit maguk is eretnekeknek tartják. Sokan az emberistenítést a legféktelenebb módon alkalmazták. Az isteni incarnatio hite leginkább az ismailita szekta dogmatikai rendszerében jutott kifejezésre. Mások Alit egyenesen istennek nevezik (ez a még most is fennálló Ali-iláhi szekta) és előbbrevalónak mondják magánál Mohammednél, a ki csak ember volt. A Ghurábija szekta meg azt állítja, hogy Ali Mohammedhez úgy hasonlított, mint az egyik holló (ghuráb) a másikhoz; nem lehetett egymástól megkülönböztetni. Innen van, hogy Gábor arkangyal, kit Isten a maga kinyilatkoztatásával Alihoz küldött, tévedésből Mohammednek adta azt át. Ezek a legitimitást nem is annyira Mohammedhez, mint inkább Alihoz kapcsolják. Az úgynevezett *ölösök* (mukhammisza) azt hiszik, hogy Mohammed, Ali, Fátima és két fia Haszan és Huszein egy elválaszthatatlan isteni pentaszt alkotnak; mindegyikük ugyanazon egy isten incarnatioja.

9: Ugyancsak a közjogi harcokban gyökerezik a *kháridsiták* szektája, melynek kezdeteivel már megismerkedtünk.

Ha nem is a legitimitás korlátaitól feszélyezve, az orthodox iszlámban idővel az a meggyőződés fejlődött ki és emelkedett törhetetlen szabálylá, hogy a szabadon választandó khalifának a Kureis törzsből való férfinak kell lennie. E vezető törzs széles elágazása még e korlátozás mellett is tág tért engedett a muszlim gyülekezet szabad válasz-

tásának. Tényleg kilencz századon át a khalifa czim viselői, egészen addig, hogy II. Szelim alatt (1517) Egyiptom meghódításával és az ottan lakó utolsó abbaszida árnyék-khalifa elűzésével az othmán szultánság ruházta magára e czimet, kureisita emberek voltak. Ha a tényleges uralmat (szultán) más uralkodók gyakorolták is, ez egész idő alatt, bár csak névleg, a khalifa méltóságát mindenkor kureisita ember képviselte.

A kháridsiták a közösségből azon tannal léptek ki, hogy az igazhitűek gyülekezete a legérdemesebbet választja meg khalifának. A származás nem korlátozza a szabad választást. Nemcsak, hogy a kureisitasághoz nem, de még az arab származáshoz sincs kötve a khalifaság. Ha érdemes rá, «akár egy nabatáus rabszolgára» is lehet bízni e tisztséget. Ha a gyülekezet a megválasztott khalifa uralkodása alatt az uralkodó érdemtelenységéről győződik meg, jogában van őt méltóságából elmozdítani, sőt halállal is büntetni. Abu Bekr és Omar érdemeseknek bizonyultak az igazhitűek vezetésére; ők jogos khalifák voltak. De Othmántól kezdve a khalifaságot jogtalanul töltötték be. Sem ő, sem Ali, Moávija és utódai pedig éppen nem voltak méltók arra, hogy az iszlám élén álljanak.

A kháridsiták, maguk köré gyűjtván az elégtelen elemeket, sokszor a közös negatív alapon a siitákkal is egyesülve az omajjád uralkodás első felében folyton nyugtalanítják az uralkodó dynastiát és lázadásaikkal zavarják az állam belső békéjét. Minthogy az ő tanuk tisztán demokratikus alapon áll, szívesen csatlakozik hozzájuk a köznép, midőn szabadon választott khalifa-vezéreik alatt, hol magában Arábiában, hol a folyton forrongó Irákban, hol az állam keleti részeiben lázadásokat idéznek elő. Az ő közjogi thesisihez csatlakoztak az északafrikai berberék is, kiknek ősi demokratikus alkotmánya semmiképpen sem fér össze azon absolutismussal, mely a khalifaság kormányformája volt. A berberék között maradt fenn legtovább a kháridsiták szektája. Francia fenhatóság alatt a Szahara néhány oázisában, melyek Franciaország algeriai gyarmatának legdélibb határát alkotják és melyeken a *Beni Mzáb* néven ismert berber törzs lakik, még mai napig is fennáll egy kháridsita elveken alapuló közösség, melynek intézményei, a mennyire idegen uralom alatt lehetséges, e szekta tanait tükrözik.

A kháridsita szekta kapcsolatban demokratikus közjogi tanaival puritán erkölcostant is hirdet, melynek szigorú következményeiben sem osztozik az orthodox iszlám. A szunnita iszlámban azon tan

uralkodik, hogy muszlim ember csak az esetre válik a kárhozat martalékává, ha az iszlám alapdogmáit tagadja meg; addig míg ezekben hisz, muszlimnak kell őt tekinteni, akár ha gyakorlati életében az iszlám törvényeit meg szegi is. Ezen kiméletes tannal az omajjád khalifák és képviselőiket, kik minden pillanatban áthágták a törvényt, akarták megmenteni az iszlám számára és egyúttal fentartani képességüket arra, hogy muszlim fejedelmek legyenek. Ennek ellenében a kháridsiták az iszlám törvényei ellen elkövetett kihágásokat is olybá veszik, hogy az ember általuk *hitetlenné* válik. A hitetlenség pedig a halálbüntetést vonja maga után. Ezen szigorú tan különbözteti meg őket a *murdsiták* iskolájától, kik azzal, a mit az üdvözülés és elkárkozás dolgában tanítanak, a türelmesség legszélsőbb határáig elmentek.

A kháridsiták azon önálló fejlődésénél fogva, melyen szektájuk függetlenül az orthodox közösségtől, keresztül ment, jogi intézményeik dolgában is sok ponton különböznek az iszlám nagy egyházától. Tanaik részletes kifejtésére nézve már korán oszoltak számos alsóbb ágazatra. Vezéreik, kiket időről-időre demokratikus alapon a gyülekezet élére helyeztek, a kháridsita alaptanokat más-más módon alkalmazták. Vannak közöttük enyhébb világnézetűek, s vannak másrészt olyanok, kik demokratikus és puritán tanaikat a legszélsőbb végletekig óhajtják alkalmazni. Sokan közülök a kháridsiták világgyűlölő tanai alkalmazásában odáig mentek, hogy mint p. Náfi b. Azrak hívei azt követelték, hogy a hitetlenek kiskorú gyermekei is halállal lakoljanak, míg más kháridsita gyülekezetek csakis a nagykorúakat foglalták be azon fanatikus elbánásba, melylyel tanaik szerint a törvény áthágóit sujtani kell. Ily eltérésekben nyilvánulnak a kháridsita felekezeten belül a részletekben egymástól különböző szekták; vannak szifriták, azrakiták, vahbiták, ibádhiták sat. Ezek közt leginkább az enyhébb ibádhiták terjedtek el. A Mzáb-kháridsiták, úgymint az Ománban és Zanzibárban mai napig fennálló kháridsita gyülekezetek e szekta alapján állanak.

A kháridsita elnevezést az iszlám történetírói nagy szabadsággal használják. Bármilyen, a fennálló állami tekintély ellen irányuló forradalmi mozgalmat, mely nem siíta alapon indul, sokszor a kháridsita elnevezés alá foglalják, ha semmi belső kapcsolatban nem áll is az Ali táborából kivált pietisták forradalmával, a nahraváni ütközet áldozataival.

Ezek voltak azon belső mozgalmak, melyekkel az omajjád dynastiának számolnia kellett.





*Nagy Képes Világtörténet. IV*

A DAMASZKUSI NAGY MECSET. (Az 1893-iki tűzvész előtt.)





## VI. FEJEZET.

## Az Omajjád khalifák.

(661—750.)

I. Moávija	— — —	661—680	II. Omar	— — —	717—720
I. Jezid	— — —	680—683	II. Jezid	— — —	720—724
II. Moávija	— — —	683	10 Hisám	— — —	724—743
I. Merván	— — —	683—685	II. Velid	— — —	743—744
5 Abdelmelik	— — —	685—705	III. Jezid	}	744
I. Velid	— — —	705—715	Ibráhim		
Szuleimán	— — —	715—717	II. Merván	— — —	744—750

A kormányzás szellemében beállott változás Moávija trónra lépte alkalmával mindjárt azon külső tényben jutott kifejezésre, hogy a khalifaság székhelyét Medinából, mely az iszlám vallásos életének forrása, az első khalifák patriarkhális rendszerének szintere volt, a fényes Damaskusba helyezte át, Syria fővárosába, melynek lakosságában az első Omajjád khalifa helytartó korában, majd később pártütése idejében erős támaszát ismerte fel. Az itt letelepedett arabok között nem igen honosodott meg az iszlám pietista szelleme. Az iszlám nem szorította ki a pogány arabság életfelfogását. Legjobban tehát itt érezhették magukat az omajjádok. E dynastia teljes korszakában Damaskus maradt a khalifaság székhelye, a hol fényes udvart tartottak és az iszlám tanaitól csak csekély mértékben megváltoztatott arab élet környezte őket.

A medinai hagyományt legszívesebben teljesen kipusztították volna a nép lelkiületéből. Még vallásos tekintetben is Syriát szerették volna az iszlám középpontjává tenni Arábia helyett.

Ő alattuk a hidsázi szent helyek rovására nagyon emelkedik Jeruzsálem tekintélye is a mohammedánok között. Udvari theológusaik rakás számra gyártják a próféta azon mondásait, melyek szerint a jeruzsálemi zarándokolás egyenlő értékű Arábia szent városainak kegyeletes felkeresésével, a Siloam vize felér a Zemzem forrás szentségével. Kísérletet tettek még arra is, hogy a próféta kathedráját, melyet a medinai mecsetben nagy kegyelettel őriztek, mint az iszlám tanainak legelső látható symbolumát, Damaskusba hozták át. Ez áthelyezéssel Medinát alább szállítani és Damaskust

emelni akarták a vallásos nép kegyeletében. Függetlenné akarták tenni az iszlámot gyermekkori emlékeitől, melyekben az ő családjuknak az iszlámhívők szempontjából nem éppen épületes szerep jutott. E kísérlet azonban hajótörést szenvedett, hihetőleg a medinai nép legyőzhetetlen ellenzésén, melylyel az okos omajjádok épp e kérdésben nem akartak a végletekig szembeszállni. A jámbor legendában mindenféle csudás események lépnek közbe, melyek az omajjádok szentségtörő szándékát a legutolsó pillanatban megakadályozzák.

Az arabok Damaskusba magukkal hozták nemzetök régi szenvedélyeit is, melyek ellen hiába küzdött az iszlám.

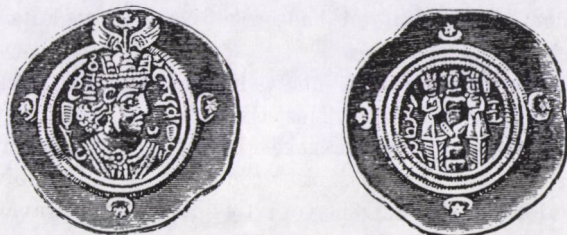
A törzsek egymás elleni versengése itt a muszlim khalifa közvetlen környezetében épp oly erővel folyt, mint csak valaha a sivatag pogány beduinjai közt. Nevezetesen az arab törzsek két nagy csoportja, az *északiak* és a *déliak* álltak szemben. A megváltozott viszonyok között az állami életre való befolyás s bizonyára első sorban a magas állami hivatalok és a velök járó hatalom és előny elnyerése is szerepelt versengéseik céljai között. Szíriában a délarabok, kiket legelőkelőbb törzsük szerint *kelbiták*-nak neveztek, voltak többségben az északiak fölött, kiket ugyanazon szempontból, a potiori, *keisziták*-nak neveztek. E két törzscsoport egymás elleni harcza az omajjád dynastia egész uralkodásán áthúzódik és a két törzscsoporttal való okos elbánás sokszor nagy feladatokat tűzött a khalifák elé. Moávija, kit minden cselekedetében nagy államférfiúi ügyesség jellemez, példát adott utódainak abban is, hogyan kell a versengő arabság szenvedélyeit féken tartani.

Moávija nagyon szerencsés belátást mutatott azon egyének megválasztásában, kiket a nagy birodalom tartományaiba mint helytartókat küldött. A személyválasztás fokozódott fontosságú volt azon tartományokban, a melyeknek lakosságát a lázadás szelleme töltötte el. Különösen Irák volt a nyugtalanság fészke. Baszrában a kháridsiták, Kúfában a siiták ütötték fel fejüket; az Iráktól keletre fekvő régi perzsa tartományok sem voltak eléggé megbízhatók. Itt erős kézre volt szükség. Ezen erős kezet Moávija Zijád b. Obeid-ben ismerte fel, kinek egységes kormányzására bízta azt az egész nagy területet, mely kiterjedéséhez képest azelőtt több helytartónak volt kiosztva. Zijád egy rabszolganő fia volt, kinek Abú Szufjánnal, Moávija atyjával való törvénytelen viszonyából származott. Moávija oly ragaszkodással viseltetett irányában, hogy az iszlám törvényeinek ellenére és a jámbor körök nagy bosszúságára nyilvánosan testvérének ismerte el; kétes



származása miatt ezentúl e néven ismerték: *Zijád ibn abili*: «Z. atyjának a fia». Sokan azon gyanuperrel éltek, hogy Moávija e kedvenchezét utódjául szemelte ki; de e szándékának-valóvá tételét Zijádnak kora elhalálozása (673) meghiúsította. Zijád jól értett hozzá, hogyan kelljen a baszrai kharidsitákkal és a kúfai siitákkal elbánni. Szigorú rendszabályokkal, az izgatók bebörtönzésével, kegyetlen büntetésekkel, melyeket az e területeken régebben uralkodó perzsák intézményeiből vett át, rövid idő alatt sikerült neki a nyugtalan elemeket megfékezni és mindenfelé félelmet terjeszteni.

Medinában is mutatkoztak már csirái a jámbor muszlim elemek fészkelődésének a hitetlen uralom ellen. Hisz Haszan halála után itten élt Huszein, Ali fia, kibe, mint a próféta unokájába, nemcsak



Moávija khalifa ezüst dirhemje.

távolban a siiták, hanem a vallásos körök általán (a kharidsiták kivételével) reményüket helyezték; itt élt továbbá Abdalláh b. Zobeir, annak a Zobeirnek a fia, ki az Othmánt választó tanács tagja volt és maga is igényt tartott a khalifaságra. Ezek voltak a pietista pártok támaszai a győzelemre jutott mekkai szellem ellenében. Közibőlük a khalifa Mervánt küldte helytartónak, ugyanazt, ki Othmán khalifának belső tanácsosa volt és később a teve-ütközetben az Ali ellen küzdő mekkai elégületlenek között vett részt. Erre bízta a khalifa a medinaiak fékentartását, a mi jól sikerült is a helytartónak.

Míg így ügyes helyettesei a belső nyugalomnak megszerezték biztosítékait, a khalifa a birodalom határai felé fordíthatta figyelmét. Már helytartó korában kedvenc eszméje volt, hogy az iszlám birodalma határait a byzanci állam felé kiterjeszti. Az Ali ellen viselt háború arra kényszerítette, hogy Byzanczczal fegyverszünetet kössön.

Most 663-ban, midőn uralkodását biztosítottak tekinthette, e fegyverszünetet megszegte. Hadvezérei, s ezek között a nagy Khálid fia, Abderrahmán, győzelmesen harcolnak Kis-Ázsiában, meghódítják Tarsust, Amoriumot és Chalcedonig haladnak előre. Moávijának az volt a gondolata, hogy Konstantinápolyba is bevonuljon és elhódítsa a byzanci birodalom fővárosát az éppen ez idő körül a II. Constans nyugtalan uralkodása után trónra jutott IV. Constantinustól. Legelőször lép fel e hadjárat alkalmával az uralkodó fia Jezid, ki a khalifa flottáját az európai partra hajóztatta át és innen Konstantinápoly ostromához fogott. De sikertelenül. A téli hadjárat nehézségeivel nem bírtak Moávija ázsiai katonái; másrészt a görögök az épp ez idő körül felfedezett görögtűz alkalmazásával megghiúsították az arabok minden erőlködését; sőt a változó hadszerencse közt a Kis-Ázsiában tett hódítások nagy részét sem tarthatták meg a győző arabok. Ellenben Rhodus szigetét az egyiptomi hadsereg 673-ban elfoglalta Okba b. Ámir vezérlete alatt.

Amr b. el-Ász hódításai óta a khalifák nem igen foglalkoztak volt az északnyugati Afrikával. Most Okba b. Náfi, az afrikai hódítások hőse vitte a muszlim seregeket Libya felé. A Fezzán tartomány oázisainak lakóit az iszlám birodalmának adófizetőivé tette; innen a mai Tunis déli részébe vonult és ott a mai Kairavánt alapította, az észak-afrikai iszlám szent városát, mely még mai napig is Okba nagy mecsetjével büszkélkedik. Az afrikai iszlám e legszentebb épületének alkotására nagyban használták építőanyagul a Kairaván közelében éjszakra fekvő hajdani Colonia Sabrata épületromjait. Az Okba mecsetének minaretjéhez vezető lépcsőzet tövében még mai napig is néhány római felirat olvasható (Corpus Inscriptionum Latinarum, VIII. köt. 80. sz.).

A berber lakosság szívós ellenállása mellett azonban a győzők nem tudták az újonnan meghódított területeket tartósan megszállva tartani, ámbár Okba még 683-ig folytatta harczeit a Szahara szélén. Az iszlám afrikai tartományának biztos nyugati határa Barka maradt. A szaharai háborúk hősies epizódjaikkal gazdag legendafüzér alkotására nyújtottak alkalmat az arabok képzeletének. A rettenthetetlen Okba a hőse e legendáknak, melyek még mai napig is megfordulnak az arab mesemondók száján. A legendák számos vonása még a történelemben is beszivárgott.

Szerintük Okba a mai Marokko tengerpartjáig, egészen Tangerig nyomult volna elő és csak a világtenger szabott volna határt

győzelmes előrenyomulásának. Bizonyos azonban, hogy Marokko területére csak jóval később terjesztette ki az iszlám uralkodását.

Fényes eredményeket ért el a khalifai birodalom keleti határán Obeidalláh, ki atyjának, Zijádnak utódja volt Irák és Perzsia helytartóságában. Átlépve az Oxust, hadserege a keleti törökséggel ütközött össze s Beikendig és Bokharáig hatolt előre. Szaid, Othmán khalifa fia, kit Obeidalláh a tartományok helytartójául hagyott itt, Szamarkandig folytatta a hódítást; az iszlám országa most e vidéken a Jaxartesig terjedt. E hadjáratok egyik kiváló hadvezére Mohallab b. abi Szufra Kábulból egészen a Pendsábig vitte az iszlám seregeit. Ámbar nem voltak egyelőre képesek itteni hódításaikat Kandaháron túl állandóan biztosítani, e háborúk az iszlám befolyásának kezdeteit jelzik Észak-Indiában.

Bár Moávija uralkodásának szellemét arab eszmék hatották át: egy lényeges pontban eltért tőlük; épen abban, melyre nézve az iszlám az arab hagyomány nyomdokaiba lépett. — Láttuk, hogy az eredeti iszlám államszervezete nem ismerte az uralkodói méltóság átöröklését apáról fiúra. Választáson alapuló monarchiát állapít meg az iszlám régi közjoga. Moávija eléggé ismerte az állami élet feltételeit, hogy belássa, hogy ily nagy birodalom fennállását kétségesse tenné a minden uralkodó halála után felmerülő utódválasztás kérdése. Biztos utódlási rendszert akart megállapítani s ezzel együtt azt a vágyt is ki akarta elégíteni, hogy az uralkodást az Omajja családban tegye állandóvá. Fiára, Jezidre akarta hagyni a khalifaságot. Ezen kívánságának teljesítése azonban sok akadályba ütközött. A nép különböző rétegei más más szempontból ellenezték Jezidet. Az irákiak és a jámbor körök hatalmasan izgattak a khalifa azon törekvése ellen, hogy a khalifaság a «Herakliosok és Khosroesek módjára» töltsék be. Medinában nem akartak belenyugodni a könnyelmű Jezid kinevezésébe. Midőn a helytartó Merván a medinaiak hajthatatlanságáról tett jelentést, Moávija személyesen elindult Arábiába, hogy az ellenkezőket megfélemlítse. Sikerült is neki az ellenzéket csellel és erőszakkal megtörni és még életében fia számára általános hódolást kieszközölni. Halála után (aprilis 680) *I. Jezid* mint jogos khalifa foglalhatta el a damaszkusi trónt.

Moávija uralkodásának ideje alatt az Omajja-család két legjelentősebb ellenfele nem lépett ki a cselekvés terére. Most a gyenge jellemnek ismert Jezid trónraléptével ezek is elérkezettnek vélték az időt, hogy megfigyelő helyzetüket elhagyják és támadólag lépjenek fel

az új khalifa ellen, kinek elismertetését úgy is semmisnek tekintették.

Medinában élt ugyanis Huszein, Ali khalifa második fia, a siiták szerint Haszan lemondása után a prófétai család jogainak örököse. Ugyanott tartózkodott Abdalláh b. Zubeir, az omajjád-dynastia másik ellensége, ki ha nem is az örökösödés czimén, a khalifaságra vágyódott és a medinai jámborok között nagyon népszerű volt. Semmi szín alatt nem bírhatták rá, hogy Jezidet khalifának elismerje. Huszein hívei leginkább a siita hagyományokkal telített Kúfában voltak. Moávija halála után alkalmasnak találták a körülményeket arra, hogy Huszeint jogainak érvényesítésére felhívják. Meglehetősen optimista színben nézték a dolgot Huszein hívei, kik a Medinába küldött levelükben vagy százhuszonnégyezerre tették azok számát, kik készen állnának arra, hogy Huszeint nyílt fellépésében támogassák. A hásimita család józanabb tagjai (köztük Abdalláh b. Abbász) tanácsának ellenére Huszein engedett kúfai barátai csábító szavának és egész családjával, ugmint medinai hiveivel útnak indult Kúfa felé. Előre küldte unokatestvérét, Muszlim b. Akilt, ki szintén unokája volt Abu Tálibnak és kinek az lett volna a feladata, hogy a talajt a Huszein vezérlete alatt intézendő támadásra előkészítse, másrészt hogy Huszeint az ügyek állásáról értesítse. Az Irákba érkező Muszlimhoz tényleg számosan csatlakoztak az alida ügy pártolói közül; míg Kúfába ért 12,000-re szaporodott fel hadserege. Ezen első sikerre buzdító hirt küldött Huszeinnek. Muszlim és Huszein azonban nem számítottak a helytartó Obeidalláh okos erélyességével, ki atyjának, Zijádnak iskolájában megtanulta, hogyan kelljen iráki lázadókkal elbánni. Obeidalláh, a kúfai lázadásról értesülván, székhelyéről, Baszrából a lázadás színhelyére sietett és ott annyira megfélemlítette Muszlim embereit, hogy csak kevesen maradtak meg mellette és ő maga is a párt egyik tagjának házában keresett menedéket, a honnan azonban felkutatták és mind őt, mind pedig az őt házában elrejtő barátját a vesztőhelyre vitték.

Ámbár Huszein útközben a dolgok e fordulatáról értesült, nem hajtott azokra, kik reménytelen küzdelmének abbanhagyását tanácsolták neki. Irákba érkezvén, szívesen bocsátkozott volna tárgyalásokba Obeidalláhval, ki hajlandóságot mutatott arra, hogy a próféta unokája ellen intézendő, a lakosság között nagyon népszerűtlen véres harczot kikerülje. De akadt egy tanácsadója, a prófétai család engesztelhetlen ellensége, *Samir* személyében, ki arra bírta, hogy

semmi más feltételre, mint Huszein feltétlen megadására, rá ne álljon. Így tehát elkerülhetlen volt az összeütközés az omajjád helytartó hadserege és Huszeinnek már 150-re lefogyott hívei között. Kerbela völgyében volt a döntő ütközet 680 október 10-én (a hidsra szerint 61 moharrem 10-én). A minden oldalról bekerített Huszein minden hívével együtt áldozatul esett a meggondolatlan küzdelemnek. Samir gondoskodott róla, hogy egyikök se maradjon életben. Huszein fejét a diadal jeléül elküldték Jezid khalifának; testét azon a helyen, a hol elesett, eltemették. Sirja fölé a siiták kegyelete egy fényes mecsetet emelt, mely köré idővel egyéb alida imámok siremlékei is csoportosultak és mely mai napig a siita muszlimok legszentebb zarándokoló helye (Meshed Huszein). Fejét — a legelterjedtebb vélemény szerint — Aszkalonban temették el. Midőn a keresztések e várost elfoglalták, Talái b. Ruzzik, az utolsó fátimid khalifa vezére, a siiták e szent ereklyéjét Kairóba hozatta és a tiszteletére épült Huszein-mecsetben helyeztette el, a hol mai napig a nép ájtatos kegyeletének tárgyául szolgál.

A kerbelai csatanapot, a melyen a próféta család tagjai, maga a család feje Huszein és a kíséretében levő asszonyok és ártatlan gyermekek Samir kegyetlenségének estek áldozatul, a siita felekezet az iszlám leggyászosabb emléknapjának tartja. Moharrem hó 10. napja az ásúra-ünnep, melyre maga a próféta eleinte a nagy évi bűjtöt rendelte a Huszein martyromsága emlékének szentelt gyásznapp, melyet a siiták a régi babyloni Tammuz-cultusra emlékeztető féktelen gyászszertartásokkal ünnepelnek. A Huszein martyrologiuma, melyet a siita legenda a legsötétebb vonásokkal rajzolt meg, teszi e gyászoló ünnep tárgyát; passiójátékban, a mohammedán irodalom egyedüli kísérlete a dráma terén, jelenítik meg a nép előtt az omajjádok kegyetlen gyűlöletét a próféta unokája és családjának tagjai ellen. A siiták felekezete a kerbelai csatanapon született meg. Ezután már nem lehetett az omajjád-uralommal való kibékülésről szólni. Meg kellett boszulni a próféta unokájának vérért és a család tagjain elkövetett kegyetlenséget; visszaszerezni a próféta családjától elkobzott jogokat. Jezid khalifa és Samir b. Dzi Dsausan ezentúl a legundokabb nevek minden siita ember szemében; nem veszi szájára a nélkül, hogy e nevek említését a leggyűlöletesebb átkokkal ne kísérmje. Még a szunnita iszlám is, bár nem függeszti fel a kerbelai eseményekért az omajjád khalifaság jogfolytonosságát, Jezid uralkodását az iszlám gyászos episorodjának tartja.

A Huszein vállalatának megghiúsítása után Jezid uralmának most komoly veszélye támadt az időközben a medinai szigorú helytartó elől Mekkába vonult Abdalláh b. Zubeir és híveinek mozgalmában. Annál könnyebb volt nekik az omajjád khalifa ellen izgatni, minthogy a Huszein meggyilkolása most egy okkal többet nyújtott az omajjád család méltatlanságának bebizonyítására. A körültkintő Abdalláh, ki eddig óvakodott a nyílt pártütéstől, most lázadásra hívta fel a két szent város, Mekka és Medina lakosságát is; különösen az utóbbiban nem került valami nagy erőlködésébe, hogy az igazhitű társadalomban amúgy is lappangó ellenállás szikráját fellobbantsa. A khalifa egy vén, kipróbált katonáját, Muszlim b. Okbát küldte a szent város ellen; halálának esetére mindjárt utódjáról is gondoskodott Huszein b. Numeir-ben. Mindkettő az Omajjádok ügyének feltétlen híve, kik nagyon gyöngye lábön állottak az iszlámmal. Feladatuk olyan is volt, hogy jó muszlim bajosan vállalkozik rá; Muszlim Medina városa ellen intézte támadását és a Moávija háborúiban tapasztalt katonáival az elszántsággal védekező lakosságot megadásra is kényszerítette. (Harrai ütközet, aug. 683.) Három napon át dúltak, pusztítottak a szent városban; sem életet, sem becsületet nem kíméltek. Vagy 5000 embert gyilkoltak meg az iszlám első harcainak élő tanúi közül; az anszár családok tisztelt alakjait kíméletlenül pusztították el. Még a muszlimok szent kegyeletének emléke, a próféta mecsete előtt, a melynek falai között nyugosznak Mohammed és a két első khalifa tetemei, sem álltak meg. Az arab pogányság megújult harcza volt ez a medinai vallás ellen.

Innen aztán délnek indultak Mekka ellen, a hol Abdalláh b. Zubeir, kit hívei nyíltan khalifának kiáltottak ki, a Kába környéken ütötte fel táborát. Míg a harrai ütközetben nyílt mezőn folyt a küzdelem, itt a megerősített várost valóságos ostrom alá kellett fogniok. A muszlimok szent háza ellen fordították hajító eszközeiket. Összelövéldözték a Kábát; a fekete kövön látszó repedések e pusztításból valók. Ez ostrom alatt érte Huszein b. Numeir-t, az omajjád sereg hadvezérét, Jezid khalifa halálának híre (nov. 683). E hír megakasztotta mekkai műveletét és megmentette a muszlimok szent városát Medina sorsától.

A hirtelen kimúlt khalifa halála előtt nem gondoskodott arról, hogy legidősebb fiának, Moávijának, a befolyásos körök hódolatát biztosítsa. A régi közjogból az új rendszerbe is átment az a felfogás, hogy még az örökösödés törvényei szerint trónra jutó khalifát is a

hatalom birtokába csakis az intéző körök (mint mondani szokták, «a kötés és oldás embereinek») formaszerű hódolása (bai'a) helyezi. Ezt nehéz volt kieszközölni. Ebből nagy zavarok keletkeztek a fejtelten birodalomban. Mekka ostromlója most még Abdalláh b. Zubeirt is szívesen megkínálja a khalifasággal, ha az az omajjád ügyvivővel minden érintkezést vissza nem utasít. Nem akar szóba állani oly emberrel, ki a világ legszentebb helyének szorongatására vállalt megbízatást, a ki Alláh szentségei ellen intézte dülő fegyverét. A muszlimok közmegegyezésétől, nem az ellenség kínálatától várta a hatalom elnyerését. Szíriában pedig most volt alkalom arra, hogy az északi és déli arab törzsek, a keisziták és kelbiták versengése vegyüljön a khalifa székvárosában uralkodó zavarba. Mindkét fél a maga embereit akarta előtérbe tolni. Túlsúlyban a kelbiták voltak. Maga Mekka ostromlója is, ki most Damaskusba sietett, e pártot támogatta. Sikerült is nekik Jezid legidősebb fiát, a 21 éves II. Moáviját khalifául elismertetni (683), ki azonban pár hét múlva meghalt. Halála előtt az igazhitű gyülekezet kezébe adta vissza a khalifaválasztás jogát; nem tudott családjában senkit, kit jó lélekkel utódjául jelölhetett volna.

Ez események nem csekély mértékben gyarapították az ostromlótól felszabadult Arábiában ismét megerősödött Abdalláh b. Zubeir reményét. A beállott fejtelenség között ő volt tulajdonképen az egyedüli biztos pont, melyre a khalifaság jövőjét alapítani lehetett; rövid idő alatt egyre szaporodtak is hívei, Arábián kívül Irákban és Egyiptomban őt tekintették most a sorra kerülő khalifának; még az omajjádok hagyományos fészkeben, Syria számos városában is neki hódoltak. Különösen a Keiszita-párt hajolt feléje; míg a kelbiták egyre csak az Omajjád családban kerestek jelöltet. Eleinte a 16 éves Khálidra, Jezid ifjabb fiára gondoltak, egy végtelenül jelentéktelen ifjúra, a kire nézve elég jellemző, hogy az utókor tudatában csakis mint alchimistáról maradt vissza némi homályos emlékezete.

A lábrakapott zavart az Omajjád család egy másik ága használja fel hatalomvágyának kielégítésére. Az eddigi khalifák az omajjádok Harb ágából (l. a törzstáblát) kerültek ki. Merván, kit már Othmán khalifa történetéből, majd később mint Moávija medinai helytartóját ismerünk, az uralkodó család Abu-l-ászi ágához tartozott. E ravasz és becsvágyó férfiú most magára irányítja a kelbiták figyelmét és sok tárgyalás után el is éri célját, miután a Khálid híveinek mindenféle engedménynyel kedveskedett. Megigérte, hogy nőül veszi Khálid any-

ját, Jezid özvegyét és halála után Khálidra szállítja a khalifaságot. Így az omajjádok pártja 684. június 22-én Mervánt ismerte el khalifának. E méltóság ezentúl a dynastia bukásáig az omajjádok ez ifjabb ágában maradt meg. Az arab történetírók ezentúl *mervánidák*-nak is nevezhetik az omajjád-dynastia híveit.

Első dolga volt az új khalifának, hogy a keiszita ellenpártot tegye ártalmatlanná. Ez sikerült is neki; a Damaskustól keletre elterülő Merds Ráhit mezején csapott össze Merván a keisziták kis seregével, melyet húsz napon át ismétlődő csetepaték után egy döntő ütközetben tönkre tett. E győzelem Syria urává tette Mervánt, Egyiptomon kívül azonban a birodalom egyéb tartományaiban Abdalláh ibn Zubeir-t ismerték el khalifának. Mielőtt Merván az ellen-khalifával a harczot az egész vonalon felvehetné volna, felesége Meiszun, Jezid khalifa özvegye, megmérgezte őt, boszúból azért, hogy Merván, ki idejekorán akarta a trónöröklést családjának biztosítani, nem Khálidot, Jezid öcscsét, hanem saját fiát, Abdelmeliket jelölte ki utódjául (apr. 685.)

A Moávija halála után mindenfelé nyilvánuló forradalmi elemek csak most törnek ki vad erővel, midőn Abdelmelik (685—705) ült Moávija uralkodó székébe. Az egész nagy birodalomban lázadás dühöngött. A vallásos és politikai pártok, az apróbb érdekcsoportok, melyek az előző három évtizedben szervezkedtek, mind forrongó helyzetbe ejtik a khalifátus más-más vidékeit. Ott volt első sorban Abdalláh b. Zubeir, kinek több tartományban hódoltak. Ez ellenkhalifán kívül a kháridsiták és siiták az omajjád hatalom megbuktatására törtek. Kelbiták és keisziták versengése dúlta fel a híven megmaradt részeknek is belső békéjét. Komolyan volt veszélyeztetve az ifjú mohammedán állam fenmaradása. Abdelmelik, ki a zavaros viszonyok között rendet teremtetett, háza legkiválóbb alakjának bizonyult. A siita mozgalom most új alakban nyilvánult. Egy thákifita arab ember Mukhtár, Huszein vére megboszulásának ürügve alatt Ali harmadik fia, Mohammed ibn al-Hanafijja érdekében lázitotta fel a siitákat és valóságos rémuralmat gyakorolt Irákban. Mindenféle szédelgéssel számított fanatizált csapatának felbátorítására. Isteni inspirációkra hivatkozott, melyek őt Huszein boszulójává avatják. Ali székét védő ereklüként hordatta körül a táborban csaták idején; a döntő pillanatban gondoskodott róla, hogy galambok röpjöljenek fel feje fölé; ezt aztán arra magyarázta, hogy égi angyalok sietnek hívei segítségére. A khalifa katonái a lázadó Mukhtárnak ily eszközökkel egy-



ideig lelkesített seregeitől egy rettenetes csatában vereséget szenvedtek. Az arab történetírók azzal a gyanuperrel élnek, hogy e vereségben része volt a belső pártversengésnek is magában a khalifa táborában és hogy főképen a keszíták árulása volt okozója a Mukhtár diadalának, melynek a syr sereg két leghatalmasabb vezére, Obeidalláh és Huszein b. Numeir is áldozatul esett. A keiszita pártnak volt egy elintézetlen ügye. Merds Ráhitért akartak bosszút állni és a szükség pillanatában cserben hagyták vezéreiket. Mukhtár azonban csak rövid ideig örvendhetett e sikerének. Muszab b. Zubeir baszrai helytartó, úgymint a khoraszáni helytartó, Muhallab, függetlenül egymástól Kúfa ellen indulván, ostrom alá fogták Mukhtárt; ez hősies küzdelem után fegyverrel kezében elesett (április 687).

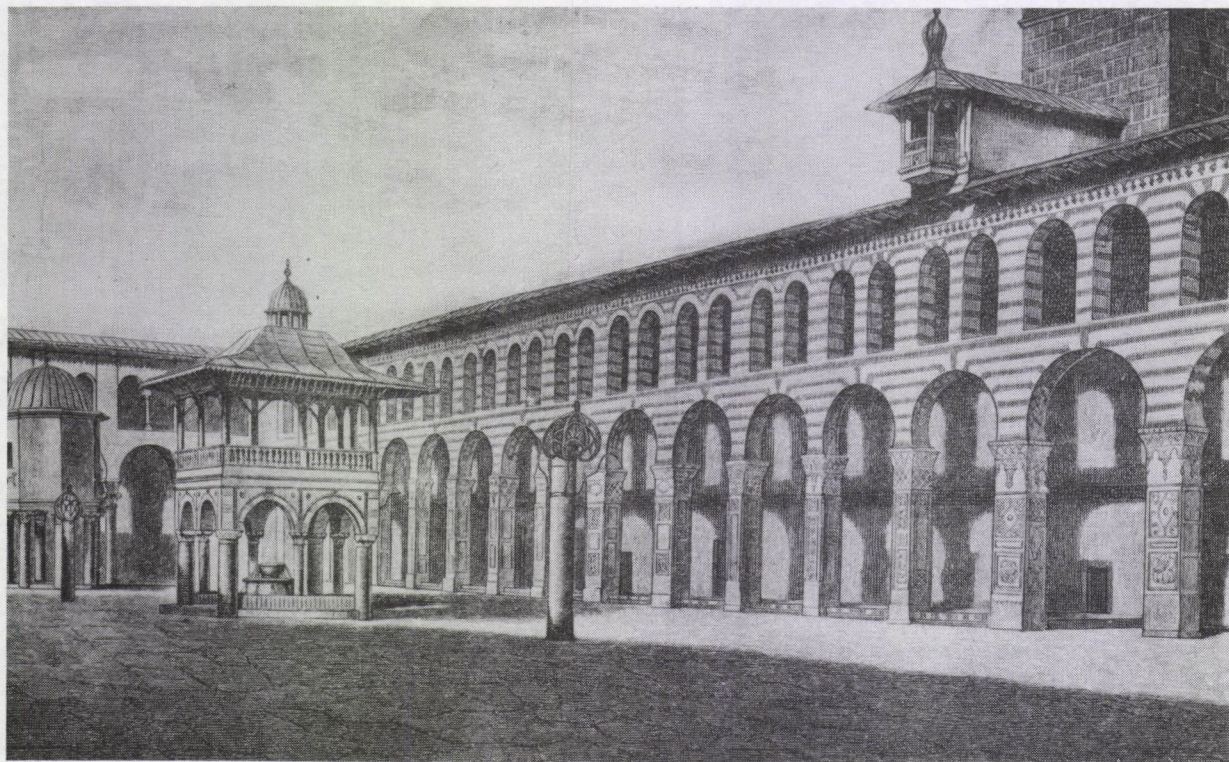
Mukhtár bukása egyenlőképpen felszabadította Abdelmeliket és Abdalláh b. Zubeirt az uralmukat fenyegető nagy siita veszélytől. E pillanatban ugyanis mindkét khalifa uralkodott még a muszlimok birodalmának más-más részei fölött. A mecsetekben a pénteki szertartás alkalmával nem mindenütt Abdelmelik nevére mondotta az imám a khutbát. Maga Arábia, az iszlám fészke, úgymint a birodalom keleti tartományai, mindenütt tehát, a hol az iszlám pietismusának fészkei voltak, nem egykönnyen hódoltak meg az igazhitűektől gyűlölt Merván ivadékanak. E tartományokban Abdalláh b. Zubeirt ismerték el khalifának, bár keleten eléggé haragudtak a fejedelem öcsére is, Muszabra, ki bátyjának teljhatalmu képviselője volt Irákban.

Hogy tehát Abdelmelik a birodalom legjelentékenyebb tartományaiban elismertetését kivívja, Irák és Arábia felé kellett indítania hadseregét. A kis Tigris partján Meszkin mellett, azon a ponton, melyet az arab geographia *Deir al-Dsáthilik*-nek, azaz a Katholikos klastromának nevez, győzte le (690) Muszab seregét. Irák e döntő csata szerencsés eredménye által ismét az omajjád khalifa birodalmához volt kapcsolva. Nehezebb feladat volt Arábia visszahódítása. Hat hónapi ostromba került Mekka bevétele. Nem volt kikerülhető, hogy úgy mint Jezid idejében, a Kábanak ne szegezzék ostromló eszközeiket és az igazhitűek érzését kiméretlen módon meg ne sértsék. Ez ostrom, a melyet az igazhitű krónikások a szent terület ismételt profanációjaként jellemeznek, örökös vádként tapad az omajjád hatalom emlékére a kegyes muszlimok lelkületében. Végül a szent város meghódult. Arábia khalifája, Abdalláh, Mekka falain hősiesen elesett. Nem volt most már ellenkhalifa Abdelmelik ellenében. S midőn még ugyanaz évben Khoraszán tartományában is lecsendesítették az omaj-

jádok ellen nyilvánuló ellenszegülést, az évet *az egyesülés évének* (ám al-dsemá'a) nevezhették el. A Moávija birodalma ismét *egy* uralkodó kezében volt.

Nem szűnt meg azonban a belső nyugtalanság, melyet a népeség folyton lázongó eleme: a kháridsiták mindenfelé okoztak. Ezek most *Náfi b. Azrak* vezetése alatt folytatták portyázásaikat. Minden rendes állami hatalomnak, akár az Abdelmelik, akár az Abdalláhnak, vakmerően ellenszegültek. A saját izlésük szerint teljesen demokrata államformát akartak. Még az ellenkhalifa legyőzése előtt volt velük dolga Transoxania helytartójának. Most Abdelmelik nagy hadvezérét Haddsáds b. Juszufot, ki csak az imént szerezte babérait az arabiai hadjáratban, küldte Irákba, hogy a kháridsita lázadóktól feldúlt tartományban, ugymint az onnan keletre fekvő részekben a rendet helyreállítsa.

Haddsáds az omajjád korszak legkimagaslóbb államférfiúi alakja. A Thakif törzsből származó szegény arab ember volt, ki mint szerény iskolamester kezdte nyilvános pályáját. Nem osztzkodott arabiai környezetének vallásos buzgalmában és az omajjád hadsereghez szegődött. Erélyességéről és bátorságáról már jól ismerték, midőn őt Abdelmelik Arábiába küldötte az Abdalláh elleni harcra; az ellenkhalifa leverése után még itt maradt, hogy Abdalláhnak netán még nyugtalankodó híveit féken tartsa. Innen a khalifa Irákba hívta helytartónak; mint ilyennek a birodalom egész keleti részére is kiterjedt hatásköre. Ő nevezte ki az alatta álló keleti tartományok számára a helytartókat. Idővel a khalifa teljhatalmu alkirályává emelkedett. Haddsáds igazi képmása volt Zijádnak; ugyanazon feladat várt rá most, mint hajdan Moávija uralma hatalmas képviselőjének ugyanezen a vidéken. Csakhogy Haddsáds, kinek emléke az iszlám évtábláján mint a legfélelmetesebb zsarnokok egyike van megörökítve, még rémitőbb kegyetlenséggel dühöngött nemcsak a nyílt lázadók, hanem bármily egyén ellen, kit Kúfa városában körüljáró lictorai és kémei mint a kormány szempontjából gyanús vagy megbízhatatlan embert jelentettek fel. Mai napig fennmaradt bemutatkozó pénteki szónoklata, melyben nagy ékesszólással fejtette ki kiméretlen kormányprogramját. Telve is voltak Kúfa tömlöczei az ő uralkodása alatt; 120.000-re teszik azok számát, kiket helytartóságának ideje alatt kivégeztetett. Ő volt azzal megbízva, hogy minden alida kísérletet csirájában elfojtson, s hogy a rá bízott tartományban nyugtalankodó kháridsita csapatokat kiirtsa. 695—704-ig a legvadabb khári-



*Nagy Képes Világtörténet. IV.*

A DAMASZKUSI NAGY MECSIET ELŐCSARNOKA. (Az 1893-iki tűzvész előtt.)



dsita vezérekkel verekedett meg; legyőzte Katarit, ki Farsz tartományát lázította fel, Szálih b. Muszarrihot, Sebib b. Jezidet, kik Mesopotámia népének hirdették a kháridsita tanokat; Szidsisztán és Khúzsztán tartományokban a khalifa ellen fellázadt Abderrahmán b. Asathnak, ki ezelőtt a khalifának szolgált mint hadvezér, hosszan tartó lázadását verte le; a hol csak a khalifátus ellenségei mutatkoztak, vérontástól vissza nem riadva, megjelent, hogy Abdelmelik tekintélyét helyreállítsa. Legtöbb munkát adott neki a nyugtalan-ságra hajlandó Irák, mely vegyes lakosságánál és a sok pietista elemnél fogva, mely itt megtelepedett, soha sem békült ki az omajjád rendszerrel a legnehezebben volt fegyelmehető.

Haddsádsnak az a jó gondolata volt, hogy az Euphrates és Tigris összekötő csatorna mellett egy katonai szállásnak rendelt új várost alapított, *Vászit*-ot. Az új város fekvésénél fogva alkalmas volt arra, hogy onnan szemmel tartsa egész Irák mozgalmait és az ottan elszállásolt katonaságot elég gyorsasággal vesse bármely gyanus mozgalom tüzhelyére.

Ily háborús viszonyok között a khalifa csak kevés figyelmet fordíthatott a görög határ felé. Leontius 686-ban a muszlimoktól elfoglalt Arméniába vihette a byzanci seregeket, s onnan egészen a Káspi-tengerig terjedő területből kiűzhette a muszlimokat. Miután a belső béke helyreállt, 693-tól kezdve Mohammed, a khalifa öcsse, az elhódított területek visszafoglalására gondolhatott; 703-ban a keresztényektől megszállt tartományok nagy része ismét a muszlimok kezében van.

Nagy nehézséget okozott az afrikai birtok megtartása, a hol egyrészt a byzancziak némely a muszlimoktól meghódított területet visszafoglaltak, másrészt a szabadságukra féltékeny berber törzsek semmi módon nem akartak az iszlám jármába bele törődni. Sem az idegen vallás, sem az idegen uralom nem volt a régi hagyományaik mellett makacsan kitartó törzsek inyére. Most az Auras hegységben egy prófétanője (Káhina) támadt a berbereknek, ki nemzetét maga köré gyűjté és a berber törzseket az arab uralom és az iszlám ellen feltűzelte. Az afrikai tartomány szemmel tartása az egyiptomi helytartó dolga volt; ez idő szerint Abdalaziz-é, a khalifa öcsse. Ez Haszan b. Nómán hadvezért 40.000 katonával küldte Afrikába. Haszan Karthagó területén szárazon és vizen győzelmet aratott a byzancziak fölött. Sokkal több nehézséget okozott a Káhina ellenállásának a megtörése, ki kétségbeesett harcot folytatott az arabok

óriási seregei ellen. Haszant egy véres csatában legyőzte és a nagy Syrtis felé vetette vissza. Pusztává tette az egész területet, melyen az arabok előrehaladtak; ezalatt a hegyek közül intézte váratlan támadásait az ellenség ellen. Végre a berberek közt kitört egyenetlenség lehetetlenné tette további ellenállását. Kényszerítve volt saját fiait Haszan táborába küldeni, hogy ott az iszlámot felvegyék. Ő maga seregeinek elpusztulása után az Auras hegység egy kútja mellett találta halálát, melyet még soká a «Káhina kútjának» neveztek.

Haszan nem végezhetette be afrikai művét, melyet oly dicsőséggel kezdett meg. Abdalaziz visszahívta őt és helyében Músza b. Nuszeir-t bízta meg Haszan nagy eredményeinek kihasználásával. Músza, már most a berberséggel is kiegészítvén hadseregét, győzelmi útját egészen az Atlanti-tengerig terjesztette ki. A régi Numidia és Mauretania egészen Tangerig most lett muszlim területté; délfelé egészen Szidsilmászáig vitte az iszlám fegyverét. E hódítások csak Abdelmelik utódjának uralkodása alatt fejeztettek be. (696—709.)

Így sikerült, Abdelmelik 20 éves uralkodása alatt, melynek első hét évében még Abdalláhval osztotta meg a khalifaságot, az iszlám birodalmának egységét helyreállítani, határait kiterjeszteni. Szerencsés tapintatot mutatott a khalifa azon versengések kiegyenlítésében, melyek az ő uralkodása alatt is a kelbiták és keisziták között folytak és az omajjád korszak alatt soha meg sem szüntek. Bár ő maga a keiszitákhoz húzott és ezeknek kedvezett, Haddsáds is e párthoz tartozott, — jól értett hozzá, hogy a két párt között az egyensúlyt fentartsa.

A külső háborúkban és a belső zavarok leverésében elért sikereit nagy államférfiúi belátásának köszönhette, melyvel hadvezéreit és helytartóit kiszemelte. Mohallab, de különösen Haddsáds, kiket az igazhitűek az iszlám ostorainak tekintenek, azon vérengzés miatt, melyet az omajjád ügy érdekében az igazhitű elégtelennek ellen elkövettek, bármily kifogás alá essék is eljárásuk az iszlám pietistikus szempontjából, valódi megmentői voltak az iszlám világbirodalmának.

Abdelmelik a nagy harcok között, melyek uralkodásának egész idejét kitöltötték, nem feledkezett meg birodalma belső felvirágoztatásáról sem. Pártolója volt a művészeteknek. Kora költőinek bőkezű mæcenása volt. Az omajjádok alatt virágzásnak induló mecsetépítési mozgalom is először az ő uralma alatt érvényesül. Ő alkotta meg Jeruzsálemben görög építők segítségével a «Sziklakupolya» (kubbat



al-szakhra) név alatt ismert diszes mecsetet a bibliai Mória hegyen. Szemben az igazhitű tulzókkal, kik az omajjád uralomnak esküdt ellenségei voltak, gondja volt rá, hogy a vallásos élet támogatását ily művekkel bizonyítsa be. A belső közigazgatás rendezésére is nagy figyelmet fordított. Legemlékezetesebb reformja a pénzügy rendezése. Az ő uralkodásáig a görög és perzsa pénzeket használták az iszlám birodalmában; csak arab felírásokat verettek a régi pénzekre, melyeken a görög császár vagy szaszanida király arc képe és jelvényei mellett a pénzekon szokásos koránmondatok és egyéb arab formulák láthatók. Abdelmelik tiszta arab pénzeket veretett és egységes pénzrendszerrel helyettesítette az eddig dívott vegyes pénzlábákat. Egyáltalán a nemzetiségek széthúzó törekvései ellenében arabosította a belső adminisztrációt is, és véget vetett a közigazgatás több nyelvűsége.



Abdelmelik dirhemje és rézpénze.

gének. Uralkodása alatt jutott csak teljes érvényre az omajjád rendszer egyik kimagasló mozzanata: az arab faj szellemi hegemoniája az iszlámban.

A hódítások számos idegen elemet kebeleztek volt be az iszlám társadalmába. Ez idegen elemek megtalálták az utat arra, hogy az uralkodó faj mellett egyenlő joguaknak tekintsék őket. Az iszlámra áttérve, lemondtak eredeti nemzetiségükről. Mint *maulá*-k egy-egy tösgyökeres arab család kötelékébe léptek és ennek jogait élvezték. Az iszlám egyenlőségi tana kedvezett nemcsak az arab társadalomba való beolvadásuknak, hanem annak is, hogy az uralkodó körben teljes elismerést élvezzenek. Minthogy nemzetük nagy művelődési hagyományaival, ugymint személyes képességükkel felülmúlták a csak az imént sivatagaikból világhódításra kelt nyers és műveletlen arabokat, az uralkodó faj azon veszélynek volt kitéve, hogy — a mint ezt az iszlám későbbi története tényleg be is bizonyította — a *maulá*-elem minden téren kiszorítsa az arabokat, az állami életben

éppen úgy mint a szellemi érvényesülésben. Már az omajjád uralkodás kezdetén mutatkoztak annak jelei, hogy a perzsákból lett új-mohammedánok az iszlám arab jellegét veszélyeztetik.

Mindent elkövettek ennek elhárítására Haddsáds erélye a lázadó elemek elnyomásán kívül főleg még a túlkapó *maulá*-elem visszaszorítására irányult. Sokszor-volt alkalma fészkelődéseit szigorú intézkedésekkel megfékezni. Az Abdelmelik uralkodása alatt helyreállított egységes mohammedán állam egyúttal arab nemzeti intézménynyé domborodott ki.

Abdelmelik a khalifa méltóságát az omajjádok Merván-ágának biztosította. Nagyon jelentékeny uralkodó volt közöttük Abdelmelik fia, *I. Velid*, ki a khalifátus hódító útját keleti határain túl folytatta. Uralkodása Európa történetében is emlékezetessé vált. Velid uralkodása alatt lépik át a mohammedánok hadseregei az Afrikát Európától elválasztó tengerszorost.

E hódításaiban hős hadvezérek álltak rendelkezésére. Államférfiui nagy belátását bizonyítja, hogy atyja nagy tanácsadóját, Haddsádot teljes hatalommal meghagyta a keleti tartományok kormányzójának. Ezentul is ő intézkedik a keleti helytartóságok betöltése körül; ő mozgatja a birodalom legfontosabb tartományainak politikáját. Vezére, Koteiba b. Muszlim, kit Haddsáds Khoraszán helytartójává nevezett ki, már Abdelmelik uralkodása alatt betör a törökök országába és meghódítja Tokhárisztánt. Velid alatt folytatja hódító hadjáratát, visszafoglalja a régibb hódításokból elszakadt területeket, átlépi a Jaxartest, behatol Fergánába és Sásba (Taskent), egész Turkesztánt Kasgárig a khalifaság hatalmába veszi. Teljes diadallal küzdöttek a trónvillongások által gyengített Byzancz ellen. Itt a khalifa öccse Maszlama, majd fia Abbász szerzik első babérait. Amaz Kis-ázsia-ba hatolt, Kappadokiában győzelmet arat a görögök fölött, és Tyanát hódolásra kényszeríti (707). Innen Arménian és Adzerbaidzsánon (Atropatene) keresztül a Káspi-tenger felé indul és az erős Derbendet (Báb al-abwáb) veti alá az iszlámnak. Abbász Pisidiába és Ciliciába hatol, a görögöktől visszafoglalt Tarsost ismét az iszlám hatalmába ejti.

Mohammed b. Kászim ezalatt délkelet felé viszi az iszlám fegyvereit, átlép az Induson és diadalmasan halad elő Multánig. Az iszlámnak ez időtől kezdve vannak indiai tartományai.

A hódítások legfényesebb mozzanatait azonban az afrikai diadalog és ezekkel kapcsolatban a spanyol hadjárat alkotják. Az



afrikai hódításnak határt szabott a byzancziak hatalmában megmaradt Ceuta vára, melynek Julianus Comes volt a kormányzója. A nyugati góthok uralma alatt álló Spanyolország nyugalmát ez időben belső zavarok forgatták fel. Roderich, góth herczeg Witika királyt megfosztotta trónjától, minek polgárháború lett a következménye. Julianus gróf, kinek oka volt Roderichra neheztelni, a Witika gyermekeinek pártját támogatta, az arabokkal szövetséget kötött és lehetővé tette nekik, hogy a spanyol parton kikössenek. 711. áprilisban és májusban Tárik arab hadvezér, Músza egy felszabadított rabszolgája, kit a hadvezér e vállalattal, melynek nagy arányait előre nem látta, megbízott, 5000 főnyi hadsereggel déli Spanyolország három pontját foglalta el. A mai Gibraltárban, mely e foglalástól vette nevét (Gebel Tárik, Tárik sziklája), üti fel táborát, a honnan



Músza b. Nusseir rézpénze.



Arab aranypénz Spanyolországban.

Kr. u. 717. évből.

Julianustól segítve, az országba betör. Spanyolország lakosságának a góthok kemény uralma alatt elnyomott elemei, úgy mint hajdan Egyiptom lakossága, szívesen látják az idegen hadsereget, melynek előrehaladása felszabadulással kecsegteti őket a góthok nyomasztó igája alól. Xeres de la Frontera mellett nyolcz napi csatában (julus 19—26) dönt el a góth uralom sorsa. Az arabok Roderich serege túlnyomó számerejének ellenére számos vereség után végre legyőzték a hősieken küzdő, de minden oldalról hűtlenségtől körülvelt Roderichet, a góthok utolsó királyát, ki ez ütközetből nyomtalanul eltűnt. A Xeres de la Frontera melletti győzelem alapította meg az arabok uralmát Spanyolországban; 1492-ig maradnak meg a muszlimok Spanyolországban. Hatalmas khalifaságot, nagy culturát teremtenek ez országban, míg a közöttük lábra kapó egyenetlenségek következtében hatalmuk fel nem bomlik és utolsó maradékukat vissza nem kergetik Afrikába, a honnan Músza seregei a pyrenæi félsziget meghódítására indultak vala.

A xeres-i csatát az Ecija melletti győzelmes ütközet követte; innen Toledo és Cordova felé haladnak. Tárik győzelmeinek hírére

Músza b. Nuszeir, kiben alvezérének mesés sikerei féltékenységet ébresztettek, maga is a diadalok színhelyére siet, hogy Tárik hódításait kiegészítse. A győző alvezért, kit túlkapásokkal vádolt, lánczra vereti és már most maga és fia Abdalaziz, folytatják a diadalokban gazdag hadjáratot. Észak felé egészen Saragossáig haladnak előre; csak a baszkoktól lakott vidék meghódítását nem kísérlik meg; délkeleten Theudemir herczeg ellenállását megtörik; kevés nehézséggel elfoglalják a félsziget nyugati részét. Csak kevés kerülete maradt az országnak, mely függetlenségét az arab és berber hódító seregek elől tartósan megvédehette. Spanyolország meghódolt a muszlim fegyvereknek.

Diadalai között találta Múszát a khalifa visszahívó rendelete. Mindenféle vád és gyanúsítás előzte meg visszatérését. Belejátszott a kelbiták és keisziták versengése is. Damaskusban ez idő szerint, már Abdelmelik óta, az utóbbiak pártja volt túlsúlyban; Músza a kelbitákhoz tartozott. Kezdetről fogva annak hírében is állott, hogy nyilvános tevékenységében a maga zsebére is dolgozik, s nem híven kezeli a kezén megforduló értékeket. Aztán a Tárikkal való méltatlan elbánás is gyanut ébresztett; Tárikot a khalifa rendeletére a rablánczok alól fel kellett szabaditania Múszának. Damaskusban attól is féltek, hogy a győző hadvezér a központtól tenger által elválasztott új tartományban a khalifától független fejedelemséget alkot. Mesés kincsekkel és nagyszámú foglyokkal vonult be Músza a khalifa szék-városába. De már nem volt módjában a khalifa elé állni, hogy az ellene terjesztett vádak alól igazolja magát; Velid nagy betegen utolsó óráit élte; 715. februárban meghalt.

Velid utóda, a kelbita párthoz tartozó Szuléimán, kibe Músza reményét helyezte, nem kímélte a diadalmas hadvezért. Rosszul bánt vele és kemény büntetésekben marasztalta el; arról is gondoskodott, hogy Múszának Spanyolországban visszamaradt fiai, nevezetesen a hódításokban részes Abdalaziz, az új tartományban el ne hatalmasodhassanak. Új helytartót küldött Kairavánba, mely helytartói szék-től függött egyelőre az európai tartomány is. Ezzel Músza fiait elfogatta; Abdalazizt nemsokára elégedetlen arabok gyilkolják meg. Maga Músza alig egy évvel élte túl a rajta elkövetett méltatlanságot.

Így tehát Velid nevéhez vannak kapcsolva Omar óta az iszlám legdicőbb hódításai a legszélsőbb Keleten és a legtávolibb Nyugaton. Az állam belső felvirágoztatását tekintve, az ő uralma jelzi az omajjád időszak fénykorát. Nagyban folytatja atyjának művét.

Ő volt a legelső khalifa, ki a nép oktatására intézeteket alkotott, kórházakat is alapított, és fényes épületekkel a diszes Damaskusban és az ország más részein a mór építési művészet kifejtéséhez hozzájárult. Legnevezetesebb alkotása az 1893-iki tűzvész által ismét elpusztult *Omajjádok mecsete* Damaskusban. Ezen már régi időben a pogány vallásnak szolgáló, később a keresztyénség által Szt. János székesegyházává átalakított nagyszerű imaház felét Omar Damaskus meghódítása után a mohammedán-cultus számára foglalta le. Velid már uralkodása legelső idejében a templomnak a keresztyének kezében megmaradt felét ezektől megváltotta és az egészből pazar pénzköltségen azt a fényes mecsetet alkotta, mely évszázadokon át a syriai iszlám büszkesége és az omajjádok dicsőségének hirdetője volt.

A férfikora virágában elhalt Velidot, atyja Abdelmelik rendelkezése szerint öccse Szuleimán követte az uralkodásban (715—717). E khalifa nem volt annyira ügyes, hogy a keisziták és kelbiták közötti versengést atyja bölcseségével kiegyenlítse és hogy az államtól e belső pártharcznak, mely az omajjád hatalom elgyengülését siettetette, vészes következményeit elhárítsa. Ő alatta a kelbitáké a hatalom; már elődje korában is nyílt bizonyítékát adta Szuleimán annak, hogy a lábra kapott keisziták megalázásába szívesen beleegyeznek. Míg keiszita elődei a bölcs belátású Haddsáds tanácsára a magas állami állásokból az ellenpárt néhány kiváló emberének is juttattak, Szuleimán alatt a kelbita párturalom a legtürelmetlenebb alakban érvényesül. A távol keleten tört ki a harcz. Kuteiba, Khoraszán meghódítója és helytartója, Mohammed b. Kászim, ki annyi dicsőséget szerzett távol Indiában a mohammedán fegyvernek, mint keiszita emberek, kik Haddsádsnak köszönték befolyásukat, most háttérbe szorulnak a pazar és fényűző kelbita Jezid b. Mohalleb elől, kinek zsaroló kormányzása Khoraszánban nagy elégtelenséget idézett elő.

Szuleimán rövid uralkodásának azonban volt egy kimagasló nagy eszméje is: Konstantinápoly meghódítása, melyet elődei több ízben sikertelenül kíséreltek meg. Testvérére Maszlamára, ki már Velid alatt a byzanczi hadjárat fővezére volt, bízta e nagy feladat megoldását. 716-ban Maszla'ma Kisázsiából, melyben most erősen állott az iszlám uralma, Byzáncz ostromlására indult. A görög császárság fővárosát, mind fekvése, mind védelmezőinek hadi mestersége keményellenállásra tették képessé, míg az ostromlók táborá az élrelmezés hiánya és az ennek következtében beállott betegség miatt mindin-

kább kétséges helyzetbe jutott. Több havi ostrom után bizonyossá vált, hogy nem teljesülhet a khalifa kívánsága. Szuleimánt, ki a dőzsölésben és érzéki élvezetekben mértéket nem ismert, túlhajtott életmódja korán vitte a sirba. Utódjául unokatestvérét Omart nevezte ki, Abdalaziz fiát, ki bátyja Abdelmelik alatt Egyiptom helytartója volt.

Omar Velid alatt (706—712) az omajjád dynastiát Medinában, mint ennek helytartója, volt hivatva képviselni. E hivatásában Omar, kit omajjád testvéreitől amugy is mély vallásos kegyelet különböztetett meg, a medinai jámbor körökkel benső érintkezést folytatott. Lelkének hajlandósága az omajjádok szellemével kerek ellentétben álló politikai irányba terelték őt. Kiméletesen bánt el azon jámbor férfiakkal, kiket Haddsásd azért, mert nem igen szerették az omajjád uralmat, forradalmi emberekként üldözött. Ezért a hatalmas iráki kormányzó nógatasára hat évi működés után Omart visszahívták Arábiából, a hol az elégtelen jámborok kibékítéséhez oly nagy mértékben hozzájárult.

E szellemet juttatta most érvényre, midőn Szuleimán hirtelen elhalálózása után, melyet a háttérbe szorított omajjád nagyok a betegeskedő emberre gyakorolt pietista befolyásnak tulajdonítottak, az uralkodás élére jutott. A jámbor mohammedán közvélemény, mely az omajjád korszakot az istentelenség és jogtalanság uralmának bélyegzi, azt a három évet (717—720), melyek alatt II. Omar ült a khalifák trónján, ez általános ítéletből kiveszi.

Tényleg II. Omar ellentétbe helyezkedik minden eddigi elődjével; elítéli az omajjád kormányzás módját, céljait és eszközeit, s nagy névtársa, I. Omar uralkodásának szellemét tüzi ki a saját kormányzása programjául. Kevés érzéke van a keisziták és kelbiták pártversengése iránt; egyáltalán nem törődik vele. Mohammed hirdetése értelmében nem ismer törzskülönbséget, mely a pogányság szellemében gyökerezik. Igazi híve a próféta mondásának hogy: «közöttetek a legnemesebb az, ki a legistenfélőbb». II. Omar a hat évtized óta háttérbe szorult *szunnát* akarja helyreállítani a lábra kapott önkény ellenében: a szunnát a közigazgatásban és a mindennapi életben, a palotákban és a kunyhókban. Mert bizony nagyon különböztek a damaskusi udvar viszonyai azon környezettől, melyben a próféta közvetlen utódai Medinában kormányozták az igazhitűek ügyeit. Az új khalifák helytartói is más szellemben s más törvények szerint kormányoztak a távoli tartományokban, semmint azon

utasítások szerint, a melyekkel I. Omar a tartományokba kiküldött ügyvivőit ellátta volt.

I. Omar nem akart egyéb lenni mint *Emir al-múminin*, „az igazhitűek vezére», parancsolója, választott első tisztviselője az igazhitűek gyülekezetének. Az omajjádok, és ezt már Moávija kétségtelenül kifejezésre hozta, királyi méltósággal óhajtottak tündökölni; ha legyőzték a görög császárt, trónjától megfosztották a perzsa királyt, csak nem lehettek náluknál kisebb urak.

Méltóságuk kimutatására már most valóságos udvari életet teremtenek maguk körül. Megszűnik az a polgári közvetlenség, melylyel a megelőző korszakban a khalifa a legutolsó alattvalójával érintkezett. Már Moávija damaskusi fényűző palotájában udvari tisztviselőket alkalmaz, nevezetesen a *hádsibot*, ki a kihallgató terem bejáratát őrzi és élénk ellentétben a mindenek számára hozzáférhető elődeivel, a közönséget visszatartja az uralkodótól. Udvari költőkkel, énekesekkel és énekesnőkkel népesítik be Damaskus fényes királyi udvarát. Midőn a mecsetben megjelennek, Damaskus híres Omajjád-mecsetében, nem akarják ájtatosságukat a nép szemelättára végezni, mint elődeik; egy páholyszerű fülkét keríttetnek külön a maguk számára. Ha kijárnak, testőröktől vétetik magukat körül. A nagyszerű viszonyoknak megfelelnek a paloták is, melyeket maguknak és magas tisztviselőiknek építtetnek. E törekvéssel kapcsolatos az építészet fejlődése e korszakban.

A közigazgatás rendszere is tetemesen fejlődik uralkodásuk alatt. Tíz helytartóságra oszlik a nagy birodalom; a helytartók területei apróbb kerületekre oszlanak, a helytartók alatt álló és nekik felelős tisztviselők (*præfectusok*) kormányzatával. A közigazgatástól elválasztják az igazságszolgáltatást. A helytartók és kerületi helyetteseik mellé külön bírákat (*kádi*) neveznek ki. Azonkívül az adóügyet is külön, a helytartó alatt működő kezelőkre bizzák. Már Moávija szervezi a pecsétek divánját, egy állami kanczelláriát, mely a központi kormánytól kiinduló összes rendeleteket nyilvántartja és hitelesíti. Egy külön divánt állít fel a földadó (*kharáds*) igazgatására. Ugyanő szervezi a postaszolgálatot is a birodalom legtávolabbi részeiben; a *barid*-et (a *veredus*-ból származó e szóval nevezik ez idegenből átvett intézményt) első sorban az állami levelezés eszközlése szempontjából szervezi, azért, hogy a patriarkhális korszak hosszadalmas eljárásán segítsen, mely minden hiradás számára külön futárt igényelt; ez intézmény egyúttal arra is szolgált, hogy a legtávolabbi helységek eseményeiről elég

gyorsan értesüljön a khalifa. A központi kormányzást ő maga tartotta kezében. A kormányzati ágak ügykörökre való felosztását az omajjád khalifa még nem ismerte. Az írás és számadás teendőiben eleinte még a hódított elemekre szorultak az arab uralkodók; a görögökre, perzsákra Syriában és Mesopotámiában, a koptokra Egyiptomban. Eleinte az idegen nyelveket is használták a közigazgatás némely ágában. Csak Abdelmelik, ki az idegen pénzek helyett is legelőször veregett tiszta arab feliratuakat, arabosította végleg a hivatalos eljárást.

Nagyon súlyos azonban a közigazgatás erkölcsi állása. A kormányzat rendszere alkalmat szolgáltat arra, hogy a különben erélyes, az állam hatalmát minden téren előmozdító és hódításaikkal gyarapító helytartók, saját személyes érdekükről ne feledkezzenek meg és anyagi meggazdagodásukról gondoskodhassanak. Már Moávija eltörli Omar azon intézkedését, hogy a hódított tartományokban megletelepedő harcosok földbirtokot ne szerezhessenek. Sőt a khalifák ezentúl hadvezéreiket és helytartóikat földbirtokkal dúsan megajándékozzák a hódított tartományokban; a legtöbb esetben nagy területeket hűbérjóságokul helyeznek önálló rendelkezésük alá. Ezen intézkedések a letelepedő arabok társadalmi és gazdasági szervezetét gyökerestől megváltoztatják — a katonákból nagybirtokosok lesznek; de az ősi javaikból kizavart lakossággal szemben bitorlással és jogfosztással is jártak.

A patriarkhális időkhöz hasonlítva romlás állott be az adóügy dolgában, melyet I. Omar oly lelkiismeretesen szabályozott vala. A helytartókat nagy hatalommal ruházták fel; ennek arányában növekedett önkényes eljárásuk is. Az adóbehajtás valóságos zsarolássá vált az önkénykedő helytartók és közegek kezében. A népesség adóképesége a szüntelen háborúk és lázadások alatt lényegesen alább szállt; a hadviselési költségek ugyanazon arányban emelkedtek. A tisztviselők nem alkalmazkodtak az Omartól megállapított adókulcshoz. Az első khalifák joga és méltányosságra alapított intézkedései teljesen dugába dőltek.

Alaposan felbomlott a *dsizja* ügye. A más vallásúak tömege sen tódultak az iszlám körébe, melynek felvételével sok előny nyílt számukra. Az iszlám alaptörvénye szerint az iszlámba való belépéssel felszabadultak volna a dsizja-adó alól. A kormányzók világi gondolkodásánál és a vallás ügye iránt tanusított közönyösségüknél fogva, nem helyeztek nagy súlyt a mohammedán gyülekezet gyarapodására. Az ő korszakukban például a parszi vallás háborítat-

lanul fenmarad a régi Iránban. Jobban szerették a telt állampénztárt, mint a zsúfolt mecseteket. Az iszlám birodalmának győzelmes vezérei meg is találtak ijedni, ha a zsidók és keresztyének, minden külső kényszer nélkül, önként özönlöttek a győzők táborába, az üdvözülés elé. Az iszlámot gyarapító minden lélek számokban kifejezhető veszteséget jelentett ugyanis a fiscus szempontjából.

Ezért az Omajjádok nem is ragaszkodtak a vallástörvényhez, a mennyiben a dsizja fizetése alól nem mentették fel az áttérőket, sőt minden idegen származásútól megkövetelték, akár mohammedán, akár *könyvbirtokos*; elengedését az arab származástól tették függővé. Ez megfelelt azon arab szempontnak, melyet különösen Abdelmelik érvényesített; de mélyen sujtotta a maulá-elem egyenjoguságát.

A közügy ily világias, az iszlám intézményeinek kerekén ellentmondó kezelését óhajtotta megszüntetni most II. Omar. Lehetőleg helyre akarta állítani az I. Omartól felállított szabályokat; véget vetni a helytartók kormányzatában elharapódzott jogtalanságnak, önkénynek és zsarolásnak. Nagy ügyet vetett különösen arra, hogy az iszlámra való áttérésnek meg legyen a foganatja az adófizetés dolgában is, bármily érzékenyen sujtsa is az állampénztárt az iszlám ez alaptörvényének betűszerinti érvényesítése. Egy helytartója egyszer a következő jelentést küldte a khalifának: «Ha a dolgok ekkép folytatódnak, az összes más vallásúak az iszlámra térnek és így mi az egész jövedelemtől elesünk, a mit azelőtt adójukkal az államkincstárnak hajtottak.» A khalifa pedig a legközelebbi beriddel a következő üzenetet küldé elégületlen helytartójának: «Semminek sem örülnék inkább, mint ha az összes más vallásúak az igaz hitre átlépnének. A mi pedig az állam kincstárát illeti, hát tudd meg, hogy Alláh Mohamedet prófétának, nem pedig adószedőnek küldte az emberek közé.»

S ugyanazon szellemben a közigazgatás egyéb ágaira is következetesen óhajtja alkalmazni azon rendszabályokat, melyeket az ő iszlám felfogásától áthatva I. Omar alkotott. Vallásos hajlamait tükrözi az udvar környezete is. Nem énekesek és költők, elmés szellemek vannak a khalifa környezetében, hanem a vallás emberei, a régebben száműzött tudós theologusok és ájtatos emberek. Véget vet a damaskusi udvar fényűzésének, melyet a nép adófillérei jogtalan elidegenítésének tart. Még a vallásos czélokra fordított pompát is helyteleníti. Ha tovább él a khalifa, az Omajjád-mecsetet megfosztja díszétől, melyet nem tudott összeegyeztetni a patriarkhális idők cultusának egyszerűségével.



A jámbor khalifa administratív intézkedései nagy veszélyvel jártak az állam pénzügeire. Rendeletei, melyeket a patriarkhális idők hagyományaiból meritett, csakis ez idők viszonyaira voltak alkalmazhatók. A nagy omajjád khalifák alatt kifejlődött nagyszabású állami élet, az évtizedeken át meghonosodott és egykönnyen vissza nem reformálható közigazgatási rend nem voltak fentarthatók azon állami bevételek nélkül, melyeket II. Omar most mint a szunnával ellenkezőket, más alapra óhajtott fektetni. S tényleg a helytartók egyre csak arról panaszkodtak, hogy a legjövendelmezőbb tartományok pénztárai üresek és hogy nem bírnak eleget tenni az állam leg-sürgősebb igényeinek.

Még sokkal élesebb ellentét állt elő II. Omar politikai elvei és az Omajjádok eddigi eljárása között. Moávija, Abdelmelik, Haddsáds úgy bántak el a siitákkal és kháridsitákkal, mint a vallás és az állam ellenségeivel; irtó háborút viseltek ellenük. Moávija óta Ali emlékét a mecsetekben nyilvánosan kiátkozták. Az omajjád elveken felépült gondolkodás szerint Kerbela napja, az alida rebellesek kiirtása, az iszlám életére üdvös esemény volt. Arra szoktatták a népet, hogy az Omajjádok ellenségeit a vallás ellenségeinek tekintse.

II. Omar egészen mást tanult Medinában. A próféta családjának emlékét szent kegyelettel őrizte lelkében; Kerbela áldozatai marttyrok voltak; a próféta ivadékainak üldözése az igaz mohammedán vallással össze nem fér; az állam biztonsága nem alapítható ily érzületre. Megszüntette Ali elátkozását a szószékeken. A ki a patriarkhális korszak felfogását akarta a politikában is érvényre emelni, a kháridsitákat sem nézhette gonosztevőknek, kik a jogos khalifaság ellen lázítják a népet. Hiszen a kháridsiták csak azon alapot akarták fentartani, a melyen Abu Bekr és Omar jutottak a khalifa trónjára. Már pedig az Omajjádok alatt meggyökeresedett örökösödési rendszer, a mely a választó nép közakarátát teljesen félretolta, a régi szunnával, melyet II. Omar tűzött zászlajára, egyáltalán nem egyezett.

E khalifa politikája tehát végeredményében nem vezetett volna egyébre, mint összeomlására azon nagy állami épületnek, melyet Abdelmelik és Haddsáds véres harczokkal és küzdelmekkel erősítettek meg. Eltávolította a kormányzattól azokat a férfiakat, kik a régi szellem képviselői voltak. Jezid b. Mohallebet, Khoraszán helytartóját, az omajjád politika ez idő szerinti végrehajtóját a keleti tartományokban, börtönre vettette Damaskusban. Mindenfelé a birodalomban a siita és kháridsita bujtogatók szabadabban emelhették fejüket.



II. Omar alatt indul meg «a próféta családjá»-nak jogaiért az a belső mozgalom, mely harmincz évvel később már odáig megérett, hogy az omajjád dynastia végső elbukását idézze elő.

Bármennyire dicsőítik tehát a vallásos és erkölcsi szempont szószóloi II. Omar rövid uralkodását — a «jó uton induló» négy első khalifa mellé mint ötödiket, az ő nevét függesztették; sokan mint az epedve várt «Megváltót» ünnepelték, — a gyakorlati politika igényei szempontjából károsnak, az államot felbontó elméletnek ítelték azon rendszert, melyet uralkodóvá akart tenni. Leginkább az Abdelmelik ivadékai, kik II. Omar trónrajutásával amúgy is sérelmet láttak az ő hagyományos jogaikon, duzzogtak az Omajjádok művének leron-tója ellen. Azt mondják, hogy Omar nem természetes halállal múlt ki (720 februárban).

Csak négy évig uralkodik utána II. Jezid, Abdelmelik fia (720—724). Ismét szabadon fejlődhetett a két törzspárt közötti versengés. A khalifa neje Haddsádsnak volt rokona; ez a keisziták uralmát jelentette. Már most Jezid b. Mohallebet és családját nem a valóság czimén üldözik és börtönözik be, hanem azért, mert a kelbita pártnak voltak támaszai. Jezid erre lázadással felelt; a pártütő helytartót Maszlama Kúfa mellett valóságos ütközetben győzte le, a melyben Jezid elesett. Az állami fegyelemnek II. Omar elnéző uralma következtében beálló lazulása most a központtól távoleső keleti tartományokban mindinkább jelentkezik.

II. Jezid halála után testvérének, Hisámnak csaknem két évtizedre (724—743) terjedő uralkodását is belső pártzavarok és a tartományokban dúló lázadások töltik ki. Hisámnak feltett szándéka volt, hogy az elharapódzott fejtelenséggel szemben az omajjád politikai hagyományt ismét teljes érvényre juttassa. Erős kezekre akarta bizni az állam gyepelőit, mint nagy elődjei. S e szándékának nyilvánításával foglalta el trónját. Az állami tekintély azonban ez idő szerint már annyira alá volt ásva a tartományokban, hogy Hisám Abdelmelik eszközeivel nem érte el e nagy mintaképe sikereit. Mindjárt uralkodása kezdetén az ügyek élére mint Irák és a keleti tartományok kormányzóját Haddsáds mintájára egy erélyes férfiút állított. Khálid al-Kaszri nemcsak a Haddsáds szellemének ujjáélesztéseért találkozott a jámborhitű körök ellenszenvével, hanem azért is átvitték rá az Abdelmelik vaskezü kormányzója ellen táplált gyűlöletet, mert anyja keresztyén asszony volt, kinek számára a helytartó palotájában egy keresztyén templomot rendezett be. Khálid, a kelbita csoport

pártolója, azon 14 év alatt, hogy fontos tisztségét betöltötte, Haddsáds tanítványának bizonyult és szigorú rendszabályaival ránczba is szedte a zavargó Irákot. Kevésbbé sikerült azonban a rend és engedelmesség helyreállítása a távolibb tartományokban, Khoraszánban, Indiában és Transoxániában. A lázadások, melyeket a velük összejátszó keiszita és kelbita villongások még csak bonyolódottabbakká tettek, a khalifaság tekintélyét a keleti vidékeken teljesen aláásták.

Ezalatt a khalifaság legnyugatibb tartományában, Spanyolországban egyre növekedett a muszlimok terjeszkedési vágya. Már 718 óta kísérelték meg Spanyolország muszlim urai a pyrenéi határ átlépését. A déli Franciaországban a keresztyén fejedelmek között uralkodó zavarok nagyon megkönnyítették nekik a terjeszkedést; 720-ban Narbonne a muszlimoknak már erősségül szolgálhatott észak felé; 725-ben már Carcassonet és Nimest is hatalmukba ejtik és Autunig nyomulnak elő. 732-ben Eudo herczeg seregét a Dordogne mellett megsemmisítik és majd a Loire-ig érnek el, midőn Tours és Poitiers között Martell Károly a muszlimokra szerencsétlen végű csatában megakasztja előrenyomulásukat. Egy ideig még Narbonnet megszállva tarthatják, de innen is nemsokára vissza kell vonulniok a Pyrenæusok másik oldalára.

Sok bajt okozott Hisámnak a khalifaság nyugatafrikai tartománya. A berberek, kik között mindinkább terjedt az elégtelenség a khalifa helytartóinak túlságos adókövetelése miatt, ismét mozogni kezdtek. Hatalmasan lábra kaptak közöttük a szabadságerzetüknek annyira kedvező kháridsita törekvések. A Káhina napjai felélednek és egészen az Atlanti-tenger határáig terjed a forradalmi felkelés, az imént Velid alatt meghódított berberek között. Az országban megtelepedett arabok nem igen szolgálhattak a forradalmi szellem ellensúlyozására. Nagy volt közöttük azon medinai családok ivadékainak száma, kik a harrai irtó ütközetből nyugatra menekültek és ez emlékek miatt nem voltak hajlandók a syriai kormány helytartóit támogatni. Az afrikai tartományban dúló lázadás Spanyolországra is kihatott, melynek kormányzata az afrikai viszonyokkal szoros kapcsolatban állott. Itten is folyton dulakodtak egymással a keisziták s kelbiták, a túlsúlyért küzdöttek arabok és berberek, e két nemzetiség, melyeket a hódítás Spanyolországba juttatott. Az egymással harczban álló törzsi és nemzeti pártok azonban egy eszmében megegyeztek: a keleti khalifaságtól való független-

ségi törekvésekben. A khalifa helytartójának halála után a spanyolországi muszlimok maguk közül nevezték ki utódját Abdelmelik b. Kattán személyében, ki maga is a harrai ütközet egyik menekültje volt.

Nagy hadsereggel küldte Hisám a berberék közé hadvezérét. Kolthúm b. Ijádót, ki fiával Baldssal és a többi syriai hadvezérrel könnyű szerrel vélte szétkergethetni a hadviselésben iskolázatlan és rendetlen berber guerilla-csapatokat. De az eredmény azt mutatta, hogy a khalifa rendes katonasága, melynek vezérei a hadviselés módjára nézve sokszor ellentétes nézetek voltak, nem tudott helyt állani a berber vad stratégiája ellen. A lázadó csapatok, a khalifa hadseregét nyomon követve, azt egészen a marokkói Szébu folyam völgyéig engedték előrehaladni. Itt azonban váratlanul bekerítették és nagy vereséget szereztek neki (741). Hiába kért a Ceutába vonuló Kolthúm segítséget Spanyolország új helytartójától, Ibn Katantól. Hisz láttuk, hogy ő maga is medinai származású volt, ki a harrai vérfürdőről nem feledkezett meg.

Nagyobb sikerrel küzdött az afrikai lázadás ellen Hanzala b. Szaftán, kit a khalifa a következő évben küldött helytartónak a Nyugatra. Asznám mellett (nem messze az afrikai tartomány székvárosától, Kairavántól) a berbereket egy döntő ütközetben megverte; innen azután a Spanyolországban kitört zavarok lecsendesítésére Abu-l-Khattárt küldte át, ki egy időre a khalifaság tekintélyét annak legifjabb tartományában ismét helyreállította.

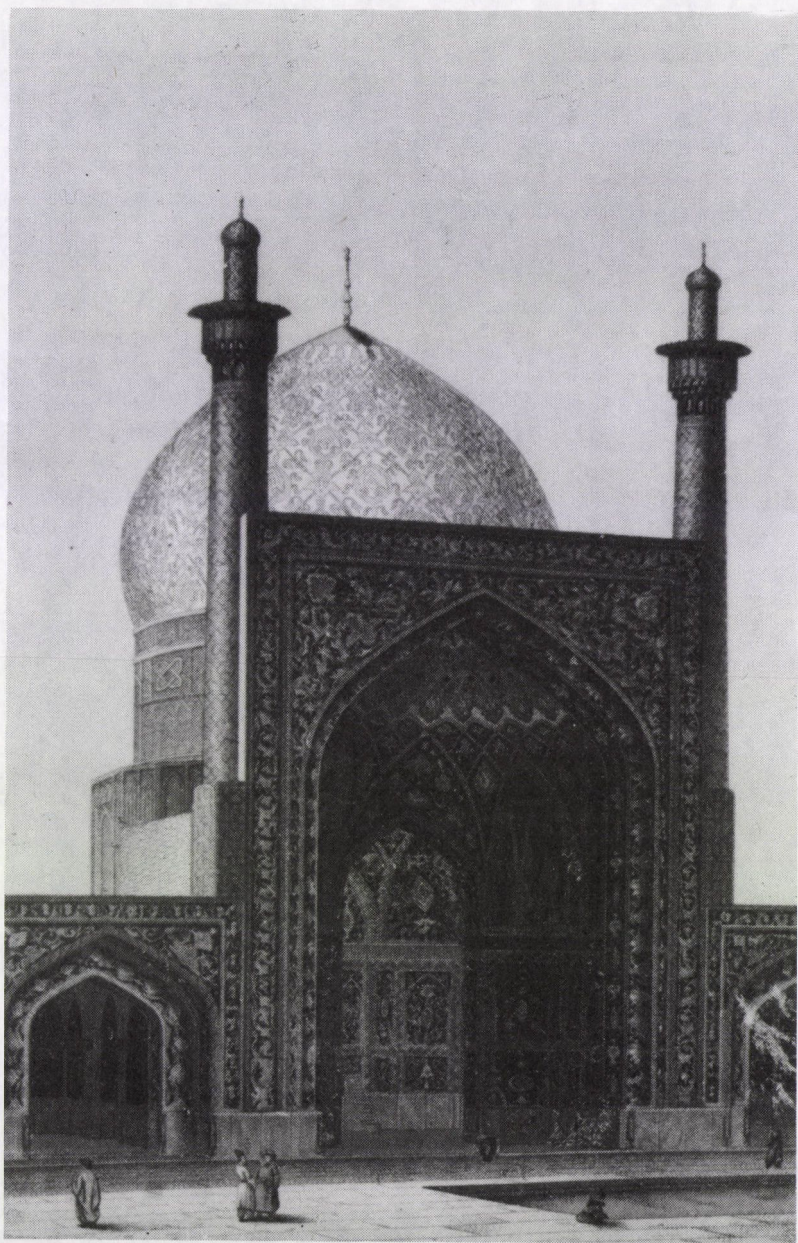
Hisámnak nem sikerült azon reménységét, melylyel a khalifaságot elfoglalta, teljesíteni. Cél tudatosan fogott hozzá azon feladathoz, hogy a muszlim állam megbomlott egységét és erejét helyreállítsa. A fenyegető végenyészet óráját erélyes helytartói és hadvezérei segítségével késleltette ugyan, de nem teremthetett szilárd alapot, melyen az omajjád állam még sok időre fennállhatna. Az ő halála után képtelen utódai óriási léptekkel siettetik a Moávijától alapított dynastia bukását.

Közvetlen utódját, II. Velidet, kit már atyja, II. Jezid rendelt Hisám utódjául (743—44), az arabok a *fászik* (gonosztevő) melléknévvel különböztetik meg névtársától. Tékozló, kicsapongó, kegyetlen és az állam ügyeivel könnyelműen bánó ember volt, ki a takarékos Hisámtól ismét jobb karba hozott állampénztárt dőzsölésekre fordította. A keiszita párt felé bajlott; a Hisám uralkodása alatt oly sok érdemet szerzett Khálid al-Kaszrit kivégeztette. Ez felbőszítette ellene a kelbitákat, kik a khalifa egyéb ellenségeivel szövetkezve őt alig

13 havi uralkodása után meggyilkoltatták és III. Jezidet, I. Velid fiát kiáltották ki khalifának.

Ez erőszakosság azon következménnyel járt, hogy a khalifai tekintélyt teljesen aláásta. Az eddig trónra jutott omajjád uralkodóknak jogcíme elődjüknek a trónöröklésre vonatkozó rendelkezésén alapult. III. Jezidet egyik elődje sem jelölte ki a khalifaság jogos örököséül; egy párt emelte őt a paizsra és gyilkosság által jutott méltóságához. A keisziták természetesen mitsem akartak tudni az ellenpárt jelöltjéről. Még az omajjádok őstartományában, Syriában is fellázadtak ellene. Más helyeken a dynastia más tagjait kiáltották ki. Legveszedelmesebb ellenfelül Merván b. Mohammed jelentkezett, I. Merván khalifa unokája, ki Hisám uralkodása óta Armenia és Adzerbajdsán helytartója volt és az omajjád családban nagy tekintélynek örvendett. Az omajjád család e tagja e válságos időben kötelességének tartotta, hogy a khalifaság successiójában III. Jeziddel beállott rendetlenség elé gátat vessen. Odahagyta tartományát és a keiszitáktól támogatva, 80.000-nyi hadsereggel jelent meg Damaskus előtt (744). Itt időközben a halálosan beteg III. Jezid saját testvérét, Ibráhimot nevezte ki utódjává. Merván a jogtalan khalifa intézkedését nem ismerte el és az utolsó jogos khalifának, II. Velidnek gyermekeire akarta átruházni az igazhitűek uralmát. 120.000 kelbita állott Merván fenyegető hadserege elé. Ain el-Dsarr mellett véres ütközetre került a dolog, melyben Merván ügye győzött. A gyenge Ibráhim kétségbeesetten menekült a fővárosból, de előbb eltette láb alól II. Velid fiait. Most már az ő érdekükben küzdő Merván maga tartott számot az omajjád örökségre.

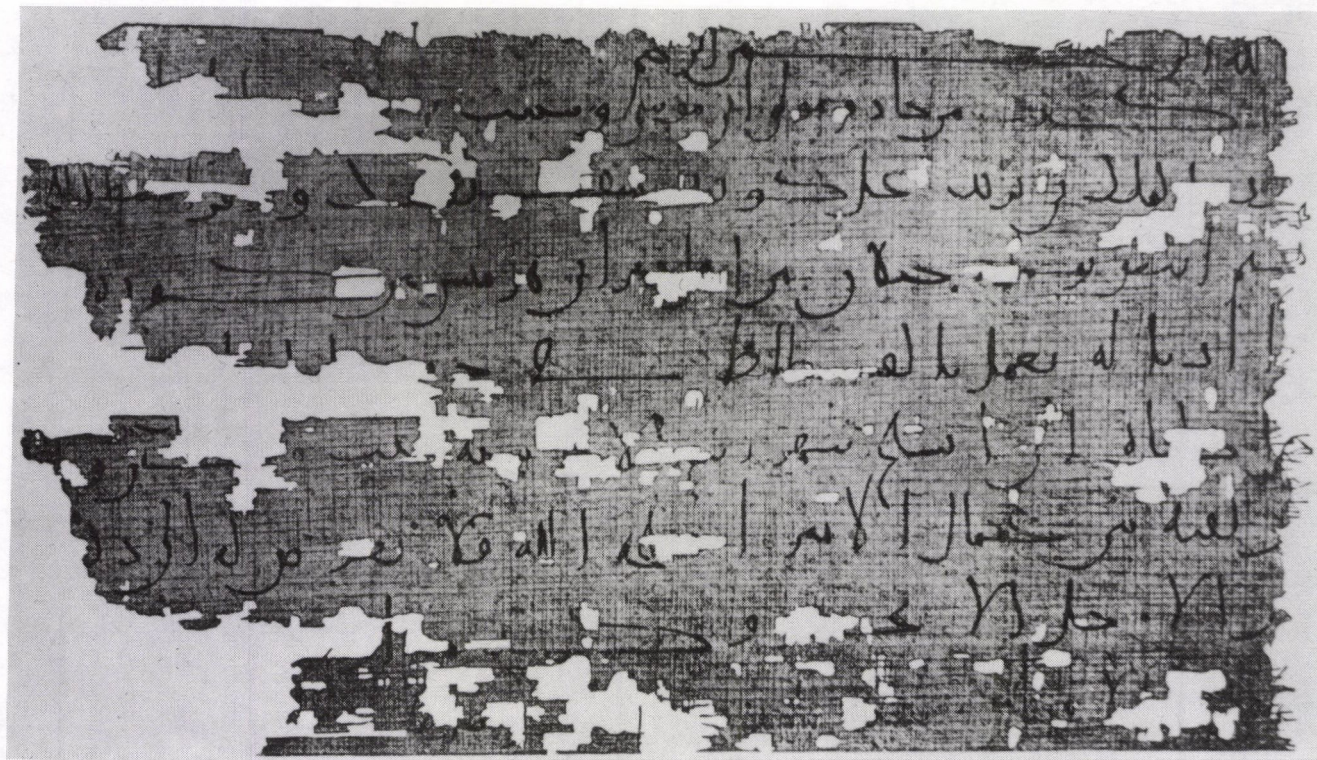
II. Merván (744—750) sem bírt a maga számára általános elismerést kiharcolni. Ő sem volt szabályszerűen khalifának kinevezve és ennél fogva még Syria tetemes részét is csak hódítással ejthette hatalmába. Szuleimán, Hisám fia, ki Ibráhim seregét az Ain el-Dsarr melletti csatában vezérelte volt, hadsereggel indult Merván ellen, kitől Kinniszrin mellett vereséget szenvedett. Ily körülmények között mindenfelé előbukkantak a forradalmi elemek. Irákban a lázadó kháridsitákat Jezid b. Hubeira helytartó leverte. A perzsa tartományokban fenyegetően mozogtak a siiták. Mindezen zavarok között Merván hat éven át nagy elszántsággal küzdött az omajjád tekintély fentartásáért. De az utolsó évek polgárháborúi között végleg kimerült az állami hatalom ereje. Mindinkább lehetetlenné vált már a Moávija családja számára a hatalmat megmenteni. Az omajjád khalifaságot ez idő sze-



NAGY KÉPES VILÁGTÖRTÉNET IV.

**Az iszfaháni nagy mecset.**





ARAB ÚTLEVÉL TÖREDÉKE 750-ből.

Eredetije a londoni British Múzeumban.

rint már azon körülmény is megingatta, hogy a dynastia törzsországa, Syria, mely minden viszontagság között a dynastia első korszakában annak megbízható támasza volt, most maga sem állott teljesen a khalifa mellé. A khalifátus fészkeben is nagy számmal voltak ellenei Mervánnak. Uralkodásának nem volt biztos pontja sehol sem. Hiába sikerült neki a kétségbeesés végső erejével itt-ott engedelmességre kényszeríteni az elszakadt tartományokat. A zavarosban hatalmas mozgalom készült háza ellen. E mozgalom, mely az omajjád dynastiának a haláldöfést adta meg, Khoraszánból indult ki, a hol Naszr b. Szajjár, a dynastia legutolsó hű hadvezére hiába erőlködött a forradalmi mozgalmaktól teljesen aláásott tartomány megfékezésében. A forradalmi elemek most egy újabb gócpontban egyesültek, a Hásimiták felkelésében. Ez hitta ki az omajjádokat a legutolsó mérkőzésre, melyre most már nem volt elég erejük.

★

Az iszlám teljes történetében, kezdve az omajjád khalifaság idejétől egészen napjainkig, a vallásos dogmatikában, de még inkább a nép lelkében fontos szerepe volt és még mindig van a *mahdi*-eszmének. Ezen eszme nyújtott vigaszt és reményt a kormányviszonyokkal elégtelen jámboroknak, a vallásos rajongóknak, kik az időleges kormányzatban nem lehették valósulását azon várakozásoknak, melyeket a mohammedán vallásnak megfelelő államhoz kapcsoltak. A mahdi-gondolat kölcsönzött kitartást az omajjád uralom előtt meghunyászkodó, a nyílt ellenszegülést kerülő jámbor-köröknek, midőn a lázadás helyett Alláhtól remélték a rossz viszonyok megváltoztatását. De ugyanezen eszméhez folyamodtak azon praetendensek is, kik a tényleges hatalom megbuktatását tűzték ki alattomos áskálódásaik céljául.

A mahdi-eszme mindig forradalmi mozgalmaknak szolgált támaszul. Akár dynasztikus, akár társadalmi felforgatók rendszerint a mahdi-eszmébe burkolták törekvésüket. Rendszerint egy-egy nyilvános vagy akár csak lappangó mahdi személye szolgált a forradalmi mozgalmak ürügyéül.

E szó *mahdi* annyit jelent, hogy: «a jó útra vezérelt». Mióta a létező kormányformával elégtelen pártok csoportosultak az iszlámban, a próféta egy jövődőlésében adott formát a viszonyok változásába vetett bizalmuknak, mely szerint «az idők beteltével Alláh a próféta ivadékaiból egy férfit támogat, a ki a világot eltölti

[855]

jóval és igazsággal, úgy a mint annak előtte tele volt rosszsza! és igazságtalansággal». S e férfiú a *mahdi*.

E gondolat kialakítására mindenesetre hatása volt a zsidó messiás-eszmének; de azon különös formára, melyet az iszlámban felvett, döntő befolyása volt a perzsa tanoknak. A khalifaság leg-régibb közjogi ellenzékét tudvalevőleg a siiták képviselték, kiknek aspirációi különösen a perzsa lakosságtól elfoglalt vidéken voltak elterjedve. Államjogi eszméik alakulásába régi perzsa hagyományok is belevegyültek. Nekik kapóra jött a parsismus tana a régi vallásos okmányokban Szósiánsz megváltó királyról, kit a régi perzsák hite az idők végére vár, hogy a feltámadást előkészítse és a megrontott világon boldog állapotokat teremtsen. Az őt megelőző időben a jogtalan-ság és kegyetlenség már annyira elharapódzott az emberek között, hogy a malmokat «az ártatlanok kiontott vérével hajtják, mely a harmatot is pirosra festi». Szakasztott ilyen dolgokat beszéltek az omajjád uralom ellen duzzogó pártok a létező viszonyok romlottságáról és a bitorlók jogfosztásáról, melynek a mahdi van hivatva véget vetni.

Bár az eredeti felfogás szerint a mahdit az idők végére várják, midőn véget fog vetni a hazug *Deddsál* (Anti-Krisztus) kegyetlen uralkodásának, már elég korán hozzászórtak az elégületlen pártok, hogy be nem érve a hosszú határidőre halasztott megváltás reménységével, közelben megérhető időre várják a mahdi megjelenését.

A rendes siiták abban nyugodtak meg, hogy az ő 12-ik imámjuk, az úgynevezett lappangó imám, az istentől a világ megváltására rendelt mahdi. Megjelenését minden napra remélik. A régi Babylonia helyén azon barlang előtt, melyből a mahdi előlépését várják, sok időn át naponta egy felkantározott lovat tartottak készen számára. Az omajjádok teljes ideje alatt az elégületlenek a mahdi megjelenését várták, hogy a jogfosztó uralomnak véget vessen. A kik nem épen a siitáknak dynastikus szempontjából, hanem pusztán a jámbor mohammedán embernek az omajjád uralkodók istentelensége fölött kétségbeesett lelkével várták a megváltót, már a jobb érzelmű II. Omart hitték annak. De ez az uralkodó omajjád származású volt. Nem volt a próféta véréből. Másrészt rövid uralkodása után utódai alatt csakhamar ismét előállt a régi rendszer.

Mind erősebbé vált a hit, hogy a próféta közel rokonságából kerül elő a várva várt Megváltó. Az omajjád dynastia uralkodásának utolsó évtizedeiben gomba módra termettek titkosan terjesztett



apokalyptikus iratok (maláhim), melyek titokzatos módon a nemsokára bekövetkezendő forradalmi változásokról szóltak és a közönséget a dynastia ellen áskálódó forradalmi emberek kitörésére előkészítették. Párhuzamosan ez iratok terjesztésével, különösen a birodalom keleti tartományaiiban, ügyes propagandisták, «hívók» (dái) mint nevezni szokták, jártak a nép között; akár világosan, akár nevét és hollétét titkos homályba burkolva, szereztek hívőket az iszlám egyedül jogos imámja, a mahdi számára. A birodalomban II. Merván alatt beállott zavarok nagyban elősegítették a propaganda sikerét a nép között.

De ez idő szerint nemcsak az alidák járaták a dáikat az emberek között. Mindinkább kidomborodott egy eddigelé előtérbe nem lépett trónkövetelő család aspiratiója is. E családot a fentebb közölt törzstáblán Mohammed egyik nagybátyjának, Abbásznak ivadékaul látjuk feltüntetve. Abbász utódai arról voltak meggyőződve, hogy ép oly joguk van a khalifaságra, mint Mohammed másik nagybátyja, Abú Tálib (Ali atyja) utódainak. Azt a körülményt, hogy Ali utódai anyai ágon (Fátima) is a prófétától származnak, mindenféle örökjogi finomságokkal ütötték el. Nagyobb biztosság kedvéért még azt is terjesztették, hogy Abú Hásim, az egyik alida trónkövetelő, forma szerint az Abbász családra ruházta át az alidák összes jogait. Ők már most Hásimról, Abbász nagybátyjáról (l. az 1. törzstáblát) leginkább hásimitáknak szerették családjukat neveztetni, ezáltal mintegy súlyt vetvén azon ellentétre, mely közöttük és az omajjádok, azaz Abd-Samsz (Hásim testvérének) ivadékai között fennáll.

E czimen már most az ő dái-jaik is bejárták az iszlám keleti tartományait, különösen a perzsa emberektől lakott Khoraszánt, a hol leginkább találkoztak az omajjádok gyűlölői és a hol sikerült is nekik titokban sok ezer embert toborozni a Hásimiták, azaz Abbászidák ügye számára. «A próféta házának jogait helyreállítani a bitorlók ellenében», ez volt jelszavuk. A prófétának egy jövendölését terjesztették, mely szerint «majdan fekete zászlókkal előbukkannak a hívek Khoraszánból, élükön a Mahdi». E propaganda fővezére egy Abú Muszlim nevű ember volt, kinek származását mély homály fedi, de kiről biztosan csak annyit tudhatunk, hogy nem volt arab ember. Tevékenységében nagy része volt az arabok elleni gyűlöletnek és azon iráni eszméknek, melyeket a mahdi-reménységek palástoltak. Ebben az időben az abbaszidák titkos praetendense Ibráhim volt, Abbásznak negyedizben leszármazója. Ezzel már most egész nyíltan lépett elő a ravasz Abú Muszlim, ki az alidák követőit is a maga pártjára csalta

azzal, hogy hiszen Ali is hásimita volt. Nékik is mindenekelőtt a Hásim-csaláért kell küzdeniök. Ily érveléssel hatott is az Abú Muszlim igazi céljain át nem látó siitákra és így az alidáktól egy évszázadon át nagy buzgalommal szított mozgalom eredményeit az abbaszidák érdekeire használta fel. 747 június 9-én tört ki nyíltan a lázadás. A kelbita araboktól támogatva több khoraszáni város csatlakozik a lázadók seregéhez. 748-ban és 749-ben már szervezett hadsereggel nyomult előre Abú Muszlim és az omajjádokat számos keleti városból kiűzte. Merván khalifa azt hitte, hogy a veszedelmes mozgalomnak leggyökeresebben azzal vethet véget, hogy Ibráhimot, az abbaszida párt imámját, kit syriai rejtekében Homeimában, a Genezaret tó partján felkutatott, elfogatja és Harránban kivégezteti.

Az imám kivégeztetése már most jeladás volt az abbaszida pártnak erői megfeszített kifejtésére. Ibráhim imám erőszakos halálát az iszlám nagy gyászának tekintették. Feketébe öltöztek és fekete zászlók alatt folytatták előrenyomulásukat. Ime «a fekete zászlós emberek, kik Khoraszánból előbukkannak, élükön a mahdi». A fekete szín maradt ezentúl az abbaszid uralkodók hivatalos színe; az omajjádoké a fehér volt.

Ibráhim testvére, Abu-l-Abbász, áll most a párt élére. Mindig gyarapodó hadsereggel nyomul előre, Mesopotámián át Syriába. Mindenütt az omajjádok ellen elkeseredett lakosság lelkesedése fogadja. Mervánnak folyton lepadó hadserege nem képes megvédeni a dynasztia ügyét. Semmit sem használ a hősies bátorság, melyet ő maga tanúsít. Abu-l-Abbász győzelemről győzelemre halad. Már 749 októberben Kúfában khalifának kiáltják ki. Damaskust 750 április 22-én foglalja el. Merván az abbaszidáktól üldözve szökésnek ered, meg sem áll Egyiptomig, a hol Abuszirban (a régi Busiris) felismerve 750 augusztus 5-én gyiloknak esik áldozatul.

Abu-l-Abbász kard élére hányatja a gyűlölt omajjád család minden kéznél levő ivadékát. A próféta családján elkövetett százéves bitorlást kellett megtorolnia a szent család jogai megvédőjének és helyreállítójának. Becsületesen kiérdemli az *al-Szaffáh*, «vérontó» nevét, melylyel kortársai jellemzik és melyen a történelemben meg van öröközve.

Az Omajjádok családjából csak egy ifjú menekült, Abderrahmán. Ez Spanyolországba vándorol és ott megalapítója lesz a második (nyugati) omajjád dynastiának.

## SEGÉDÍRODALOM.

- Weil Gustav, *Geschichte der Chalifen* (1846—1851) I. és II. kötete.  
Kremer Alfred, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (1868).  
U. az. *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (1875—1877) I. kötete.  
Müller August, *Der Islam im Morgen- und Abendland* (1885—87) I. kötete  
(az Oncken-féle gyűjteményben).  
Flügel Gustav, *Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad* (2. kiad. 1864) [a tények rövid összefoglalása].  
Goldziher Ignác, *Az Iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből* (1881).  
U. az. *Muhammedanische Studien* I., II. kötet (1888—90).  
U. az. *Arábia és az iszlám történetéről és művelődéséről* szóló értekezései a Budapesti Szemlében 1886—1895.
-



A  
BUDDHISMUS HATÁSA  
AZ ISZLÁMRA.

TARTOTTA

A M. TUD. AKADEÉMIA 1903 MÁRCZIUS 30-IKI KÖRÖSI CSOMA-ÜNNEPÉN

GOLDZIER IGNÁCZ

R. TAG.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEÉMIA.

1903.

MAGY. AKADEMIA  
KÖNYVTÁRA

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

Tekintetes Akadémia!

A Himalája bércei felé fordul ez órában kegyeletes tekintetünk: a dársilingi magyar sir felé.

*Kőrösi Csoma Sándor* emlékének szentelte ez órát tudós társaságunk, azon férfiú emlékének, ki «nem élni akart, hanem tudni» és életének történetével örökké tanító példajaként tündökölt a lelki tisztaságnak, mely az e névre méltó tudományos élet erkölcsi valóságát teszi.

A kegyeletes alkalomhoz illőnek találtam, hogy azon tudományos elmélkedés, melylyel dr. *Duka Tivadar*, tiszteleti tagunk lelkes intézkedése alapján hazánk halhatatlan tudósának dicső emlékét három évenként e csarnokban ünnepeljük, legalább is érintse azt a szellemi kerületet, melynek ő férfias kitartással szentelte és áldozta kutató életét.

Mialatt arra a nagy feladatra készült, mely ifjúságának rajongását lelkesítő és férfikorának hősiességét ösztönző, mely életének nagy céljaként lebegett lelke előtt, a nyelv- és kulturtudomány egy titokzatos területéről sikerült neki az eltakaró fátyolt ellebbenteni — neki legelőször.

Tibet nyelve és rejtélyes irodalma, úgy mint ezen óriási terület népének lelki életét általható *buddhista* világnézet sajátlagos alakulása (lamaizmus) voltak e hosszú évek alatt a kérdések, melyeknek Yangla, Sabbathu és Kanum láma-klastromaiban szenvedések és nélkülözések között élt és melyeknek tanulmányozása s szerencsés megoldása a tudomány e magyar hősének nevét a tudományos világirodalom legünnepeltebb nevei közé emelték, dicsőséget szerezve az igénytelen magyar vándornak és a hazának.

Azon mélyreható tanulmány, melylyel Akadémiánk nagynevű másodelnöke három évvel ezelőtt ez emlékelőadások sorát megnyitotta,<sup>1</sup> a legközvetlenebb kapcsolatba helyezte ezek tárgyát Csoma Sándor nagy munkájának középpontjával: Tibet országával.

Midőn ez estve nékem jut a megtisztelő feladat, hogy e kitűnő példaadás nyomába lépjek, a nehézséget, melyet tudományos szakom távolsága a Csoma Sándor philologiai munkakörétől alkalmi tárgyam választása elé gördít, elháríthatóvá teszik buvárkodása másik mozzanatának, a buddhizmusnak sokfelé szerteágazó vonatkozásai.

A buddhizmus történelmi és irodalmi hatásainak egy avatott kutatója e vallásrendszert egyszer «Nagy Sándor után a legnagyobb világhódítónak» nevezte. Ezen bizonyára egy kissé túlzott méltatásnak nem a buddhizmustól elfoglalt terület nagysága, a nevére elnevezett vallók számaránya szolgálhattak alapul, hanem az a nevezetes jelenség, hogy a buddhizmustól térben és gondolkodásban bármennyire távol eső körökbe mily mély barázdákat szántottak a buddhizmus gondolatai, szellemének termékei.

A legtávolibb nyugat lelki életét a legszélsőbb kelet lapangva vándorló elemei táplálják. Láthatatlanul és öntudatlanul férkőztek be európai mesevilágunkba azok az alkotó részek, melyeknek forrására a philologiai tudomány a buddhizmustól felnevelt mesékben ismert. Még az egyházi apokryph irodalomban<sup>2</sup> és a nyugati világ hagiológiájában is mily előkelő része van a Buddha-legendának! E téren csak most folynak javában a tapasztalatok. De már régebben is bizonyossá vált, hogy a Barlaam és Josaphat legendában<sup>3</sup> a Buddha életrajza tükrözik:<sup>4</sup> hogy azon idegenszerű vonások, melyekkel a legenda India térítőjének,

<sup>1</sup> Gróf Kuun Géza t. tag *Ismereteink Tibetről*. Budapest, 1900.

<sup>2</sup> E. Kuhn, *Buddhistisches aus den apokryphen Evangelien* (Festgabe für A. Weber, 1896). Számos adat van kimutatva e kérdéshez R. Basset munkájában *La Boudha du Cheikh El Bousiri* (Paris, 1894.).

<sup>3</sup> E legendáról a magyar irodalomban l. Beöthy Zsolt: «A szép-prózai elbeszélés a régi magyar irodalomban» I. k. 28—45. l.

<sup>4</sup> L. Ernst Kuhn értekezését *Barlaam und Joasaph*, a bajor akadémia értekezései közt. Phil. Cl. XX. köt. 8. és kk. 19. és kk. lapjain.



Sz. Tamásnak életrajzát felruházta, buddhista hatásokból érthetőek meg.<sup>1</sup>

Nagyon közel fekszik tehát azon kérdés feltevése: Gyakorolt-e és ha igen, mily irányban gyakorolt befolyást a buddhizmus a földrajzi szempontból vele tőszomszédos *iszlámra*? Reája is hatott-e az a világhódító ereje, melyről az imént szólhattunk?

E kérdés nem ez alkalommal szolgál legelőször tanulmány tárgyául. Mióta csak az iszlámot történelmi szempontból tanulmányozzák, nem kerülhette ki az iszlámkutatók figyelmét.<sup>2</sup> Most, Körösi Csoma, az éjszaki buddhizmus uttörő kutatója emlékének szentelt e kegyeletes óra, úgy gondoltam, méltó alkalom rá, hogy az eddig ismert eredmények belefoglalásával, a kérdést egész terjedelmében és minden vonatkozása szerint fejtelessük.

## L

Az iszlám fejlődéstörténete nem egyéb mint eredménye azon idegen eszmekörök hatásának, melyekkel történeti életében érintkezésbe került. Dogmatikai kiépülése a görög philosophia, ritualismusának iránya a perzsa vallásnézet, kánoni törvénytudománya a római jog hatását mutatja; sőt állami elméletének, közjogának legdöntőbb mozzanata is — a khalifai elmélet — a szaszanida királyság felfogásának hatása alatt keletkezett. Minden újabb külső befolyás diadalmas érvényesülése egy-egy mozzanatát jelenti az iszlám fejlődésének.

Ez idegen hatások nem azzal az időponttal kezdődnek, midőn az iszlám nagy hódításaival világtörténelmi pályájára kilép. hanem — igaz, hogy kisebb mértékben és lappangó alakban — már bölcsőjét is ringatják.

Nem gondolok ezzel ama zsidó és keresztyén eszmékre és intézményekre, melyekből az iszlám előállt; ezek nem lappangó

<sup>1</sup> Ez utóbbit Gutschmid Alfréd 1864-ben kifejtette *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten* című tanulmányában; most: *Kleine Schriften* von A. v. G. Herausgegeben von Franz Rühl, II. köt. (Leipzig, 1890), 358. és kk. ll.

<sup>2</sup> Különösen Kremer Alfred *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam*. (Bécs, 1873.)

hatások voltak, hanem hatalmas, az iszlám alapítójától is bevalott erők, melyekből az iszlám alapgondolatai mintegy eredményezők, kialakultak. De kétségtelennek lehet tartani a tudomány mai állásán azt is, hogy már magára Muhammedre lappangó perzsa valláshatások is befolyással voltak, még mielőtt az iszlám hívei a perzsa kultúrkörrel behatóbb érintkezésbe kerültek. A pénteki heti ünnepnek a korábban határozottan körülírt jellege,<sup>1</sup> úgymint a *hitetlen* személyi minőségnek meghatározása és még egyéb, már az iszlám alapítójától megállapított vallástani tény<sup>2</sup> egyenesen a parsismus befolyására mutat. A parsismus hatása az iszlámra aztán az Arábiából világnak induló seregek perzsa földön tett hódításainak haladása és megerősödése mértékében gyarapodik. Mindezen adatokból azon tény világlik ki, hogy az iszlám mily fogékonyságot mutat fejlődése menetében a keze ügyébe jutó idegen hatások befogadására és feldolgozására.

Szinte sejthetjük, hogy fejlődéstörténetének megfigyelése alkalmával *ind* befolyásokkal is találkozunk. Ezek ugyan nem gyúrnák át oly alaposan mint a perzsa hatások az iszlám vallásos alkotmányát, de azért nem is vesztegelnek minden vonatkozás nélkül az iszlám szellemi ügyére.

Azt fogjuk látni, hogy az iszlám fejlődésének egy nagyon emlékezetes mozzanatára voltak hatással azon eszmék, melyeket vallói az *ind* valláskörből meritettek. Az iszlám merev formszerűségébe egy csepp mysticismus vegyül, mely hozzájárul azon fordulathoz, hogy rideg törvényszerűsége és kérlelhetetlen dogmatismusa a XII. századtól kezdve, midőn a philosophia történetében is híres al-Gazáli (megh. 1111-ben) mystikus indulatokkal telített lelkét leheli az iszlám theológiájába, mélyebb vallásos érzésekből meríti lendületét. Mielőtt azonban e mélyebbreható szellemi befolyások fejtegetésére térhetnénk, engedjek meg, hogy a történelmi kapcsolat feltüntetése kedvéért, némely előzményt bocssássak előre.

<sup>1</sup> E tény legelőször van megállapítva a *Nagy Képes Világtörténet* IV. kötetében (1900) a 605. lapon.

<sup>2</sup> Lásd bővebben: *Islamisme et Parsisme* című felolvasásomat (Actes du I. Congrès international d'Histoire des Religions I. k.) Páris, 1901.)

## II.

Már az iszlámot megelőző időkben élénk kereskedelmi érintkezés volt India és Arábia között. Indiai hajók sűrűen fordulnak meg az arab félszigetet körülvevő vizekben és érintik jelesen a déli és nyugati partok kikötőhelyeit, a hol az ország termékeit, tömjént és nemes fémeket vesznek fel, míg Indiából különösen fűszereket és mindenféle finomabb fanemeket szállítanak a kopár, erdőségekben szűkölködő Arábiába. Hogy mily tárgyakra terjedt a bevitel, legjobban az arab szótár bizonyítja. Már a régi arab költészeti emlékekben előforduló fűszernevek közt van egy jó csomó ind kölcsönszó. S így vagyunk a fanevekkel is.<sup>1</sup> Régi idők óta Indiából szállították továbbá az arabok<sup>2</sup> jobb minőségű pengéiket is. Saját országuk vas- és aczéltermelése csak silány minőségű kardokra szolgálhatott. Már a régi pogánykori költőknél különös magasztalás tárgyát képezi az indiai kard: *«hinduváni»* vagy az indiai művészettel előállított kard: *«muhammad»*.<sup>3</sup> Mind-ezen szavak élénk tanui az arab-ind kereskedői érintkezésnek.

Ellenben nincsen nyoma, hogy az anyagiakra terjedő ez érintkezés szellemi hatással is járt légyen a régi időkben. A régi arab kultúrának nincsenek kimutatható ind elemei. Muhammed hirdetésében sincsenek; pedig a próféta lelke, mint már láttuk, mindenféle idegen hatás iránt nagy fogékonyságot mutat. A partokat érintő indusok lerakták áruikat és felvették, a mi nekik való volt; aztán tovább álltak. Szellemi érintkezés e közlekedésből nem fejlődött; az országban nem telepedtek meg mint p. o. a perzsák, kiknek szellemi hatása az iszlám előtti időbe nyul vissza.

Csak az iszlám hódításai hozzák az arabokat az ind szellem

<sup>1</sup> E kölcsönszókat együtt találni Vollers munkájában: *Az arab kölcsönszókrol*, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, IV. köt. 650. l. Közülük a dolgok ismerője könnyen kiválaszthatja a régi korszakban használatos szavakat.

<sup>2</sup> A talmudban is ('Abódá záró fol. 16\*) parzellá hindevá'a (indiai vas). A Tanchumá midrásban (ed. Buber) Deut. 10. ult. szó van arról, hogy valaki indiai kardot talál, melynek nincsen párja az egész világon; ezért azt mondja, hogy ily kard csak királynak való.

<sup>3</sup> Schwartzlose *Die Waffen der alten Araber*. (Leipzig, 1886.) 128. l.

befolyásának közvetlen közelébe. Az iszlám oly vidékeken veti meg lábát, a hol ind emberek megfordulnak. Mihelyt a Középázsia felé terjedő hódítás az iszlám híveit közel hozza azon vidékekhez, melyeken a buddhismus követői voltak, ezen érintkezés kisebb-nagyobb nyomaival is találkozunk az iszlám szellemi életében. Hogy e megismerkedés nem csak kósza tudomáson, hanem különösen a buddhista szerzetesekkel való, bármily felszínes és futólagos, de mindenesetre személyes érintkezésen alapult, azon nevezetből következtetem, melylyel a III. századtól kezdve a buddhismust jelölik. Így nevezik t. i. *al-szumanijja*, vagy helyesebb írással: *al-sumanijja*. a sámánság: azaz a sámánák hite. *Samaná* vagy *Srámaná* pedig a buddhista asketák ind neve a melyből tudvalevőleg a *sámán* kuruzsló neve is származik. E szerzetesek szemlélete volt tehát a buddhismus elnevezésének alapja és kiinduló pontja. Midőn aztán a buddhisták szertartása is szemléletük körébe került, és különösen feltűnhetett nekik az a kultusz, melynek tárgyaul Buddha-szobrok szolgálnak, egy új kölcsönzóval gyarapodott az arab nyelv, ezzel t. i. hogy *budd* (tbsz. *bidada* <sup>1</sup>) ez értelemben: *bálvány*.<sup>1</sup>

A Sumanijja-rendszernek nem a metaphysikája és ethikája hatott reájuk, hanem az a szoborimádás, mely oly döntő különbséget tett közte és saját puritán monotheismusuk között. Az arab nyelvtudósok a perzsa nyelvből átkölcsönzött idegen szónak mondják, minthogy a dolog természete szerint legelőször perzsaaik emberektől ismerkedhettek meg e szóval. Hisz' a buddhismus a keleti Perzsiába, Baktriába, már a keresztyén időszámítás kezdetén hatolt volt be; igen tanulságos, hogy Alexander Polyhistor (89—60 Kr. e. irt) a baktriai papokat *Σαμαναί*-nak nevezi.<sup>2</sup> A muhammedán perzsáktól terjedt el a *budd* név, e jelentésben *bálvány*; a perzsában *bud-pereszt* a. m. bálványimádó; — *but-kháne*, *but-kedeh* <sup>3</sup> a. m. bálvány-templom.

<sup>1</sup> Gildemeister, *Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes*. IV. k. 211. lap

<sup>2</sup> Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Traduction nouvelle avec Commentaire historique et philologique (Paris 1892—93) III. k. XLVIII. l. D. szerint az Avestában, (melynek keletkezését ő a szaszanida korszakba teszi) is van már polemikus vonatkozás Buddha, a «Gnotema impostor» ellen, i. h. II. k. 509. l. 50. j.

<sup>3</sup> *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft* XLII. k. 580. l. 46. o.

Bár külsőleg közvetlenül a Budd-szobrok imádása tünt fel a muhammedán embereknek mint e vallás legszembeötlőbb külső jellemvonása, régi philosophusaik a buddhismus némely tanítására is ügyet vetettek.

A philosophiai rendszerekről szólván, a sumanijja jellemző tanául említik a *lélekvándorlás* hitét. Akadt is az iszlámban elszigetelten egy-egy philosophus, ki e tant tőlük elsajátította és magáénak vallotta. E tan adhatott nekik többek között feleletet azon fájdalmas kérdésre: hogyan sujthatja az isteni igazság nagy bajokkal a jámbor embereket.<sup>1</sup> Okvetlen, úgy mondják, az igazságos ember lelke egy előbbi existenciában bűnös emberben lakozott és e későbbi megjelenésében bűnhődi meg régibb vétkeit: a buddhisták *karmája*.<sup>2</sup>

De ezek csak nagyon elszigetelten előforduló nyomok, melyek az iszlám tágabb köreire nem terjedtek, szellemébe bele nem hatoltak.

Az irodalmi művelődés fejlődése az abbászida khalifák alatt, a pehlevi közvetítésével, az arab irodalomnak megszerzi az ind irodalom némely termékét; ezen murkák arab feldolgozása révén nyílik meg útjuk a nyugati irodalomra is. Ily módon az iszlám II. századának végétől kezdve (a IX. század eleje) meg volt adva a mód arra, hogy egy-egy India talaján honos eszme az iszlám körébe általszivárogon. Erre előkelő módon a népszerű elbeszélő irodalom szolgált alkalmul.

Ismeretes, hogy az *Ezeregyéj* néven elterjedt elbeszélő gyűjtemény eredete perzsa csatornán át Indiába nyul vissza. Nem volna tehát semmi csodálni való azon jelenségen, hogy még azon muhammedán izü átdolgozáson is, a melyben az ind szellem e termékei arab nyelven jelentkeznek, itt-ott még az eredeti ind eszmékör egy-egy nyilvánulása legyen felismerhető; de még azon

<sup>1</sup> Schreiner *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur* (Berlin, 1895) függelékében 62. és kk. ll. *Zur Geschichte der Lehre der Seelenwanderung*.

<sup>2</sup> Poznański, *Kohut-Semitic Studies* 441. és kk. ll. Pythagorast is ily szemlélődés vezethette a transmigratio feltevésére: «chercher dans les possibilités de la vie future un moyen plus équitable de réparer les anomalies de la vie présente.» Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Étrusis* (Revue de l'Histoire des Religions, T. XLVI, 358. l.)

sem, hogy az iszlámot valló közönség széles rétegeibe átszivárgott ind eszme muhammedán képzetekkel szerencsésen társulva a néphitben is gyökeret verjen.

E jelenség a vallások történetében a legkülönbefélebb combinatiók alakjában lépten-nyomán élénk táruul. Nincsen vallás, melynek népies alakulásában e jelenség érvényesülését tömén-telen példán nem tapasztalhatnók. Érdemes volna, a mire eddig a tudományos vizsgálódás nem terjedt, utána járni annak a kérdésnek, hogy az Ezeregyéj révén átszivárgotak-e ind eszmék az iszlám körébe, és ha igen, nem volna érdektelen, ez idegen elemeknek az iszlám gondolataival való társulása módjait megvizsgálni.

Magam e körben egy aprólékossága mellett jellemző példára akadtam, mely bizonyára nem áll magában.

Ha ezen szoros definitió alá nem fogott eszméről szólunk, hogy *fatalismus*, mindnyájan első sorban, mintegy önkénytelenül az iszlám vallójára, vagy mint közvetlenebb szemlélet szempont-jából régebben mondani szokták, a *törökre* gondolunk, mint a fatalismus legkövetkezetesebb megjelenítőjére.

Az igaz, hogy rászolgáltak. Könyveik tele vannak a fatalismus világnézetét hirdető tanokkal, bár van bennük elég adat az ellenkező tanra is; és az e valláson levő emberek mindennapi viselkedése is kétségtelenül a «kiszmet» tana tükréül mutatkozik.

De azért nem mondhatnók, hogy a fatalistikus világnézet az iszlámban vagy általán a semitismusban nyomósabb, az élet-felfogást szigorúbban meghatározó módon jut kifejezésre mint teszem, számos árja nép vallásában. Nem szólván a görögökről és germánokról, azon népre utalhatunk, melynek mythológiájában, vallásában és bölcseségében az árja szellem legősibb nyilvánulását szoktuk nézni: az *indre*. Nincs az a korán, mely a fatalismus tanát oly következetes alakban mutatná be, mint az indek irodalma, vallása és philosophiája. Még az ind gondolkodásnak legjellemzőbb mozzanata, a lélekvándorlás tana is e gondolatnak egyik következménye.

Az ide tartozó tényeket csak nem rég tanulságos módon fejtette ki *Winternitz* prágai tanár, Müller Miksa agg korának érdemes munkatársa, egy róluk szóló külön tanulmányá-

ban,<sup>1</sup> melyre hivatkoznom kell, minthogy magam, könnyen értethető okból, nem igen forgathatom magát az indek eredeti irodalmát.

Midőn a muhammedán nép az átkölcsonzított ind mesékben a saját világnézetével egyező fatalismus nyilatkozásaival találkozott, a rokon gondolat részletes vonásaiból könnyen vegyíthetett egy-egy mozzanatot a maga eredeti fatalistikus eszméikörébe, mely a művészi felfogástól nem igen élénkitett kopárságában biz' jó sok helyt adott egy kissé élénkebb színezésre, melyet szívesen kölcsönzött az idegenből. Ily átvett részletnek tartom, hogy az Ezeregyében, mely valóságos kincsesbányája a fatalistikus elbeszéléseknek, az a gondolat, hogy az ember születésétől fogva örökké megmásíthatatlanul van reá mérve életének sorsa, mely alól se óvakodással, se okossággal nem menekülhet, ily kifejezést nyer, hogy: *homlokára van írva*.

Ezzel a szólásmóddal gyakran találkozunk az Ezeregyéj prózájában és a beléje szőtt versekben: «Ez az, a mi a homlokomra van írva és mit a titokzatos rendelés szerint reám mértek»<sup>2</sup>; vagy Zejn al-mavászif egy verses sóhajában férje távozása fölött: «Vajjon ismét egybegyűjt-e minket, vagy megtartja-e isten előtt adott fogadását?

De tudd meg, hogy a dolgok annak a kezében vannak, a ki a homlok táblájára rója soraikat».<sup>3</sup>

Innen aztán egyéb elbeszélő munkákba is belejutott e szólásmód használata p. o. a Szejf regenybe: «ez azért történik, a mi isten tudásában örök időktől van és a mit tollával a homlokra felirt»<sup>4</sup> t. i. a világ teremtetésekor alkotott tollal (kalam),

<sup>1</sup> *Das Schicksal im Glauben und Denken der Indier* (Münchener Allgemeine Zeitung melléklete 1902-iki 102. és 103. számaiban).

<sup>2</sup> *Ezeregyéj* (az 1279–80-iki büláki kiadás szerint I. k. 222. l., II. k. 120. l., III. k. 395. l. 4. infra, IV. k. 114. l. 4. infra). A Seyboldtól nem rég kiadott népies történetben: *Geschichte von Sul und Schumul, unbekante Erzählung aus Tausend und Eine Nacht*. (Leipzig, 1902.) 11. l. penult. fordítás 11 ult: «mindamellett okvetlen megtörténik, a mit isten rendelt és homlokomra írt, akár ládába bujnik».

<sup>3</sup> *inua-l-umúra bikaffi man jachattu ali-l-dsahini szuturahá*.

<sup>4</sup> *Szirat Szejf*. b. Dzi Jazan (kairói kiadás 17 részben 1294) (IV. k. 34. l. 13).

a melylyel a világ sorsát a «jól őrzött táblára» felírta. Ez a homlokra-rovás nem egyezik a vallásos okmányoknak megfelelő felfogással. Ez utóbbi szerint a sors egy «könyvben» vagy az utóbb említett «jól őrzött táblán» van megírva, melyet — közvetőleg mondva — az iszlám a bibliai apokryph irodalomból kölcsönzött.<sup>1</sup> Mint láttuk, önkéntelenül szükségét is érezte a népköltő, hogy a homlokra írást a muhammedán felfogással kombinálja; midőn egyrészt a «homlok táblájáról» szól, másrészt (Szejf-nél) az iszlám tradícióinak kalamját alkalmazza. Ily kombinatiót mutat egy teljesen modern időből való népvers is, mely egy csaplárossal egy váratlan eseményről való elmélkedése közt ezt mondja:

«a homlokra volt határozva és ezért meg is történt»

«*mukaddar álá-l-dsabin va-dsará*».<sup>2</sup>

A kifogástalan iszlámságu *mukaddar* (kadr-ból, mely az örök *decretum divinumot* jelenti) a homlokra van alkalmazva.

Magában az a kitétel, hogy *a sors az ember homlokára van róva* nem az iszlám talaján termett.<sup>3</sup> Idegen csemete, mely az elbeszélő irodalom, legutóbb az Ezeregyéj révén polgárjogot szerzett. Azt hiszem, India a hazája. Az ind költők szerint Bráhma isten az embernek, még míg anyja méhében van, *homlokára* írja, mi legyen sorsa a földön. A világ semmi hatalma nem bír az

<sup>1</sup> *Islamisme et Parsisme* című kísérletemben (*Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions* I. k. 139. l. 2. jegyzet) idézem a Leptogenesis azon helyeit, melyeken a «jól őrzött tábla» forrását vélem.

<sup>2</sup> Bouriant, *Chansons populaires arabes en dialecte du Caire* (Paris, Mission archéologique française du Caire 1893) 103. l. 6.

<sup>3</sup> Feljegyzem mindenesetre a későbbi tradícióban (Muhádarát al-udabá I. k. 328. l.) előforduló e kifejezést: «A kit isten az iszlámra vezetett és a koránra megtanított, és mindamellett szűkölködésről panaszkodik, annak isten két szeme közé írja a szegénységet a feltámadás napján», azaz szegénységre kárhoztatja. (Két szeme közé» a. m. a homlokára; v. ö. a bibliában Exod. 13., 16., Deut. 6., 8., 11., 13.). Ily mondásokban azonban nem örök rendelésről, hanem időben beállt határozatról van szó. A homlokra-írás inkább ismertető bélyeg, semmint az örök fátum pecsétje, ugyanoly értelemben, mint Ezech. 9., 4.: Et signa Thau super frontes virorum gementium . . . omnem autem, super quem videretis Thau, ne occidatis (v. ö. Apoc. 7., 3.); a muhammedán tradícióban előforduló hasonló czélú mondásról l. a ZDMG. L. köt. 501. l. jegyz. felhozott példát.



ellen, «a mi homlokára van írva az embernek». «A legbölcsebbnek bölcsesége sem képes eltörölni a szótagokat, melyeket a teremtető az ember homlokára irt». Egy élczes ind költő ezért e szavakat imádkozza: «Oh Bráhma, nagy isten! Bűneim minden egyéb gyümölcsét szórjad reám, a mint akaratod tartja: szívesen elviselem; csak egyet ne tégy, kérlek, ne ird a homlokára azoknak, kik tehetséggel nem bírnak: «Költő váljék belőled».<sup>1</sup>

Már ez élczes fordulatból is látjuk, mennyire népszerű a szóban levő szólásmód és felfogás az indeknél. E népszerűségük nyitott nekik utat a népies elbeszélő irodalomba. Innen kerültek a belőle eredő Ezeregyéjbe; innen a muhammedán néphitbe.

### III.

Az idegen eszméknek *irodalmi* átszivárgása párhuzamosan járt azon *személyes* közvetlen érintkezéssel, melyet a khalifátusnak mindinkább kelet felé terjedése mintegy ráerőszakolt az iszlám hitveire. Különösen az abbászida uralomnak Bagdádban történt megtelepedése állandó központot teremtett ez érintkezéseknek. Bagdád, ezen most száználmas jelentéktelenségre sülyedt kisváros, abban az időben — a VIII—IX. századról szólunk — a leghatalmasabb *világ-város* rangjára emelkedett. Olyannak képzelem ez időben, a minő Alexandria lehetett egy félévezreddel ez idő előtt. Nemcsak Ázsia szellemi életének sugarai indulnak ki innen, hanem kereskedelemével is páratlan helyzete volt e városnak a világforgalomban. «Valamint hajdan a császári Rómában, nemcsak a tartományok aranya gyűlt e városba, hanem minden égalj sajátlagos termékeit nagy bőséggel gyűjté a kereskedelem Bagdád piaczára, a hol Khina selyme és Szibéria szőráruai, India és Arábia fűszereivel és Kordova tarka bőráruival találkoztak, a hol csomópontja alakult azon nagy világkereskedelmi utaknak, melyek Khinából a nyugati világ felé, Indiából Byzanczba és innen Európa nyugati és északi országai felé vezettek».<sup>2</sup>

E nagy világforgalomnak, melynek kulcsa Baszorában, a

<sup>1</sup> A példákat Winternitznél, i. h. 102., 12., 226. l.

<sup>2</sup> *Helmolt Világtörténete* III. kötetében a 330. lapon.

Tigris torkolata mellett fekvő városban volt, megfelelt a népfajok tarkasága és változatossága is, melyek a nagy ázsiai városban találkoztak. Mindenféle népből sűrögtek-forogtak itt; alig volt a khalifaság határa táján nép, melynek képviselőivel Bagdádban és Baszorában ne lehetett volna találkozni. E határok pedig kelet és dél felé Khinába és Indiába nyultak bele. Már a VIII. század első tizedétől kezdve hatolnak be a muhammedánok seregei északi Indiába, a hová legelőször Haddsáds, az ommajádok hatalmas középázsiai helytartója, küldi ki bátor seregeit.<sup>1</sup> E hadjáratok még nem igen nyújtottak alkalmat buddhista érintkezésekre. Kifelé az a nevezetes eredményük volt, hogy a hódító seregek akkor hozták magukkal Indiából a cigányokat,<sup>2</sup> kiket Mezopotámia mocsaras vidékein telepítettek meg, a honnan később sok bajt okoztak a khalifai birodalomnak. Teljessé azonban csak a XI. században lett India meghódítása, midőn a ghaznevida Mahmúd tizenhét hadjárat sikerével egész Indiát megnyeri az iszlámnak.

Nem hiányzott tehát ez egész idő alatt az alkalom arra, hogy muhammedán gondolkodók és rajongók ind eszmékkel megismerkedjenek. Meg azt is számba kell vennünk, hogy a kereskedelmi és politikai nagy központokon kívül, a határvidék is mily sok alkalmat nyújtott épen a vándorlásokra mindenkor nagy kedvet mutató népeknek az idegen művelődési elemekkel való megismerkedésre.

Buddhista vándorbarátok bizonyára nem voltak ritka jelenségek India és Khina határán; hiszen ismerjük messzire terjedő kóborlásait. Balkh (az ókori Baktria) városa, melyben egyike volt Közép-Ázsia legrégebb dervisklastromoknak, földrajzi tekintetben nagyon közel állt a buddhismus szemléletéhez.

Tudnivaló, hogy az a Bagdád, melyet az imént a világforga-

<sup>1</sup> Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz.* (Berlin, 1902.) 156. lap.

<sup>2</sup> A cigányok különféle elnevezéséről, ethnographiai körülményeiről és elterjedésükről keleti források nyomán P. Anastasius tudós karmelita szerzetestől egy nagyon fontos munka jelent meg a beyruti jezsuita-egyetem (arab nyelvű) folyóiratának tavalyi kötetében (*Al-Machrik, Revue catholique orientale himensuelle.* V. köt. (Beyrouth, 1902. a 19—23. füzetekben). Ez értekezésben szó van a szövegben érintett tényről is.

lom eleven pezsgősü színterének szemléltünk, ugyanabban az időben középpontja volt a muhammedán theokratizmusnak, melyet a khalifa személyesített meg. A khalifa környékén kevés megszakítással az iszlám fanatikus orthodoxiája uralkodott. A sötét szellem a dolog természete szerint ellentállásra és visszahatásra hívta föl a szabadabb elméket. Ezekre nagy befolyással volt, a philosophiai tanulmányokon kívül, az idegen művelődési és vallásos eszmekörökkel folytatott eleven érintkezés.

Azon mozgalmak közt, melyek a VIII—IX. században az iszlám igazhitűsége vezetőinek nagy gondot okoztak és melyek ellen üldözésekkel védekeztek, egy áramlattal találkozunk, melyet a történelmi források ezen névvel jelölnek *zindik*. Nem lehet szorosan körülhatárolni, mit értenek e szón, melyet mindennemű eretnekek elnevezésére használnak. A szó használatának némi korlátját abban találom, hogy az iszlám II. századában oly eretnekséget értenek a zindik elnevezésén, mely *idegen vallásokból* eredő fogalmakat visz bele a muhammedánok vallásába. Nem zindikek ennél fogva azok, kik p. o. philosophiai elmélkedés révén bomlasztják az igazhitű iszlám tantételeit. De zindik az, ki a perzsa, vagy ind vagy egyéb vallásokban honos nézetekkel zavarja az iszlám tisztaságát.

Magát a szót, a mint most James Darmesteter kimutatásából tudjuk, a régi perzsa vallás terminológiájából vették át. Eredete az óperzsa *zñā*-szóra megy vissza, mely annyit jelent, hogy tudni (a gör. lat. γνῶ, gno-sco); *zāñdam*, a tudás (γνῶσις), a kuruzslás specialis jelentésében. A középperzsában *zāñdiki*, a mi *zendik*-ünk eredetije, azon tévhit, hogy Ahrimántól és a dévaktól jó művek is eredhetnek.\* Az iszlám vallásbírái tehát a perzsák egyházi szókincséből vették át az eretnekek ez elnevezését.

Mindenfélét értenek rajta, a mi az idegen elemeknek az iszlámba történt átszívargása következtében a perzsa területen megtelepedett iszlámba belevegyült. E névvel nevezik az iszlámra tért perzsákat, kik régi nemzeti vallásuk némely mozzanatáról az új környezetben sem mondtak le, és mindenféle dualisticus elemet, még az iszlám rideg monotheismusa mellett is, fentartani óhajtottak. Zindiknek nevezik p. o. fiát az imént megtért Abdal-

\* J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* I. (Paris, 1902) 384. l. 8. jegyzet.

láh b. Al Mukaffá-nak,<sup>1</sup> kinek legtöbb érdeme volt a perzsa történelmi és elbeszélő irodalomnak az arabba való áttöltetése körül.<sup>2</sup> Családjában úgy látszik, még soká nagyon elevenen élt a perzsa nemzeti tudat. Különösen azokat illették a zindik elnevezéssel, kik muhammedán létükre a dualistikus világnézetet a manichæismus alakjában vallották,

«Én azt mondom, dicsértessék Uram; te meg azt mondod: dicsértessék Máni».

Így gunyolja az arab Heine, Abú Nuvász, egyik ellenfelét, kit zindikség gyanujába akart keverni.<sup>3</sup> Azután így neveztek egyáltalán a szabadabb gondolkodókat, kik az iszlám kínos ceremóniáival nem igen törődve, vallásuk elméletét a tiszta deismusra, gyakorlatát az erkölcsi életre alapították. Tehát a legkülönbébb hajlamú embereket ítelték el e közös elnevezésen, kik akár nemzetük ősi hagyománya, akár idegen gondolatok révén kitágítani óhajtották az imént reájuk kényszerített iszlám békóit.

Alig vetette meg lábát a hierarchikus nyomon haladó abbászid dynasztia az iszlám uralmában, kiméletlen üldözés alá fogták a zindikséggel gyanúsított embereket; külön inquisitori hivatalt szerveztek ellenük, melynek képviselői, mint a forrásokból merített adatokból meggyőződünk róla, buzgalommal látnak utána feladatuk teljesítésének; a gyanus gondolkodású embereket felkutatják és általadják a börtönőröknek és a bakónak. Mert végül halálos büntetés járt a meggyőződéséhez konokul ragaszkodó racionalistának.<sup>4</sup> A juristák meg az ujonnan felfedezett kriminálitás minden csinját-binját éles elmével tanulmányozzák és az ellene intézett eljárást codificatori munkájukba belefoglalják.<sup>5</sup>

A zindik-mozgalom az előadásunkban kitűzött kérdésre abból a szempontból tartozik, hogy észrevételem szerint azon idegen

<sup>1</sup> *Agáni* XVIII. köt. 200. l. 6. alulról.

<sup>2</sup> *A történetírás az arab irodalomban* (1895). 33. l.

<sup>3</sup> *Abú Nuvász dívánja* (Kairo, 1898) 180. l. 5. alulról.

<sup>4</sup> A részletekről bőven szóltam egy külön értekezésben *Szálih b. 'Abd al-Kuddás und das Zindikthum unter der Regierung des Chalifen al-Mahdi* (Transactions of the IX-th Congress of Orientalists. London, 1892. II. k. 104—129. l.)

<sup>5</sup> Lásd Cl. Huart, *Les Zindiks en droit musulman* (Actes du onzième Congrès des Orientalistes. Paris, 1897. Troisième section p. 69—80.

tényezők között, a melyeknek az iszlám körében előállott mozgalomra hatásuk volt, előkelő helyet kell tulajdonítanunk a *buddhista eszméknek*.<sup>1</sup>

E befolyás lehetőségét, a már előbb kifejtettek szerint, könnyen magyarázza azon tény is, hogy a mozgalom részesei a pozitív iszlámmal való ellentétüktől indítva, szívesen ápolták az idegen vallásuak társaságát. Egy nevezetes adattal rendelkezünk p. o. épen arról, hogy egyike azon férfiaknak, kik a zindik-inquisitiónak áldozatul estek, egy társaság tagja volt, melyhez nevükön nevezett philosophusokon és költőkön kívül még a *sumanijja* egy vallója is tartozott.<sup>2</sup> Arról pedig már szó volt, hogy a *sumanijja* név a buddhismust jelöli. Ily vegyes társaság eszmecseréje könnyen szolgált közvetítőül az idegen gondolatok átültetésében és meghonosodásában.

A *társadalmi* érintkezés ténye igen fontos megvilágítást nyer azon jelenségből, hogy épp ily zindik-emberek voltak, kik a buddhista irodalom iránt is érdekléltek. Az a fordítói tevékenység, mely az iszlám II. századában az idegen irodalmak néhány érekre számító termékét az arab irodalomnak megszerezte, buddhista tartalmú könyvekre is kiterjedt. Közöttük találjuk első sorban a *Bilauhar va-Budaszif* (Barlaam és Joasaf) feldolgozását, természetesen e történetnek még teljesen ind szellemű ősalakja szerint; közöttük egy *kitáb al-Bud* című munkát, azaz „Buddha könyvét”.<sup>3</sup> Nem tartom véletlen találkozásnak, hogy e munkák fordítói ugyanazok az emberek, kikkel fentebb mint a zindikséggel gyanúsított férfakkal találkoztunk; az egyiké *Ibn al-Mukaffa*, a másiké ugyanaz az *Abán al-Láhi* (megh. 815), ki ellen Abu Nuvász gúnyoló versében a manichæismus vádját intézi.<sup>4</sup> E körökben érdeklődtek e szerint leginkább a népszerű buddhista irodalom iránt.

<sup>1</sup> Hogy a zindik szón sok helyütt tényleg csak buddhistát lehet érteni, l. Grenard, Dutreuil de Rhins *Mission scientifique dans la Haute Asie* (Paris, 1898) II. k. 69. l. 4. jegyzet.

<sup>2</sup> *Agáni* III. k. 24. l.

<sup>3</sup> *Fihriszt* 118., 119., 136. ll.

<sup>4</sup> V. ö. Hommel, *Die älteste arabische Barlaamversion*. (Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Wien, 1888. Semit. Section. 118. és kk. ll.)

Már mosta zindik ség körében miben talál kifejezést az a különleges világnézet, melynek becsülését a buddhista társaság és a buddhista irodalom kelti fel bennük?

E kérdésre az iszlámnak egy vallásos műszavával felelünk, mely azóta emelkedett fontosságra, hogy az iszlám szabályosságától eltérő körök tették a vallásos életmód és életfelfogás középpontjává. Azt mondják, hogy: *Zuhd*; szószerint a *világról való lemondás*, javainak megvetése és kevésre becsülése, egy szóval *askesis*, vagy még jobban mondva *quietismus*, tulajdonképpen mind a kettő együtt. A zindikség körében helyezik legelőször a *zuhd*-ot az erkölcsös és vallásos élet középpontjába. Ez nem a muhammedán vallás módja. Nem a szemlélődésben, a cselekvő élettől való visszavonulásban, az élet örömeinek és gyönyöreinek visszautasításában éri el eszményét. Az iszlám cselekvő, sőt támadó vallás, mely a háborút vallásos kötelességként becsüli, magát alapítóját «a háború és a felforgatás prófétájának» nevezi és öntudatos ellentétbe helyezi magát minden oly életfelfogással, mely hiveiben békés indulatokat nevel. A csendes zúgba nyugvásra helyezett fegyvert egyik költője úgy nevezi, hogy «keresztyén dárda, melyet nem meritenek vérbe».<sup>1</sup>

A gyönyört kizárni és a világ örömeit megtagadni, pedig épen nem egyeztetheti össze életnézetével. Sőt a gyönyört átviszi még a túlvilágba is; az üdvözülőknek véget nem érő anyagi élvezeteket ígér. Határozottan kizárja az askéta életet és e tekintetben tudatos ellentétbe helyezkedik a keresztyénsséggel is.<sup>2</sup>

Nyíltan megkivánja hiveitől, hogy az anyagiakat ne vessék el maguktól. A ki a megengedett élvezetekkel él, még jutalmat is nyer érte. «Minden falatért, melyet az ember szájába tesz — így szól egy traditio — az isten megjutalmazza», természetesen azzal a megokolással, hogy csak így szedhet erőt vallásos kötelességeinek teljesítésére. «A testi erejét mivelő muszlimot jobban szereti

<sup>1</sup> *Mufaddaliját* 35, 21; *Liszün al-'arab* s. v. bhr. Egyik költő az iszlám első idejéből, Málík b. Rejb a háborútól huzódó Sza'id b. 'Othmán-t úgy jellemzi, hogy «attól félttem, hogy keresztyénné válsz.» (*Tabari* II. 179, 9.)

<sup>2</sup> *Az iszlám* 275. l.

az isten, mint a gyengeerejűt». Mindezeket a mondásokat Muham-med szájára adja a vallásos irodalom.<sup>1</sup>

Az asketismus helyébe az iszlám a *dsihádot* rendeli, a szent háborút. Ez az egyedüli tér, melyen az iszlámban az élethez való akarat megtagadásának nyilatkozásával találkozunk: «meghalás isten útján». De az élet feláldozásáért ez úton is mennyi öröm és gyönyör van cserében ígérve!

A hol az ősiszlámban, míg eredeti tanainak lényegéhez még közel állt, asketikus hajlamokat tapasztalunk, nem az iszlám szabályos nyilvánulásának tekintik, hanem elszigetelt kivételnek, túrt abnormitásnak, mely az igazi iszlámmal szerves kapcsolatba nem is hozható.<sup>2</sup> Oly vallásos irányt, melynek középpontjára a *zuhd* van helyezve, azon korszakban, melylyel e ponton foglalkozunk, az iszlám szempontjából mindenesetre gyanakvó szemmel néztek.

Jól sejtették, hogy az iszlám szervezetétől idegen hatások működnek mögötte. Teljes joggal a mi esetünkben. Mert az, a mit *zuhd*-nak jellemezték, az életre szóló akarat megtagadása, a buddhismusból szállt át az iszlámban nevelkedett lelkekre. S a gyanakvó vallásbírálok, a *zindikek* közé sorozták azokat, kik ez életnézetről voltak ismeretesek és az askéta életmódot föléje helyezték a törvényes iszlám szabályszerű gyakorlatának és subtilis dogmatikájának. A zindikségnek van e korszakban néhány költői képviselője, kiknek költeményei az imént jellemeztem mozgalom megvilágítására szolgálhatnak.

Legrégibb köztük a 783-ban halálbüntetéssel lakolt Szálih b. 'Abd al-Kuddúsz, kinek hozzáférhető költészeti maradványait szétszórt idézetek alapján 1892-ben összeszedtem és kiadtam.

Ez idő óta előkerült adatokból<sup>3</sup> megtudhattuk, hogy a zindik világnézet ennek a Szálihnak *családi* tradíciója volt. Már atyja is meglehetősen fesztelenül nyilatkozott a pozitív iszlám szentségeiről.

<sup>1</sup> Góthai hercegi könyvtár arab kéziratai 1001. sz. 93. l.

<sup>2</sup> Ez bővebben van kimutatva *Muh. Studien* II. 394—397. ll. és *l'Ascétisme au premiers temps de l'Islam* című értekezésemben (*Revue de l'Histoire des Religions* 1898, XXXVII. 314—324. ll.

<sup>3</sup> *Journal of the Royal Asiatic Society* 1902. évf. 824—825. l.

«Hány bucsújárója pusztult el Mekkának! hogy az isten pusztítsa el Mekkát és házeit!»

«Ne adjon kenyeret azoknak, kik benne élnek és . . . tüzzel égesse halottjait.»<sup>1</sup>

Szálih fia pedig, kinek ugyancsak zindikése miatt kellett börtönben bűnhődnie, úgy látszik, teljesen osztozott atyja világmegvetésében. Az India askétáitól eltanult *zuhd*, azaz a világ kerülése, a róla való lemondás tükrözik egy jellemző versében, melyet némelyek atyjának<sup>2</sup> tulajdonítanak. Azt mondja, hogy:

«Odahagyjuk a világot, nem tartozunk lakói közé, nincsen közünk se az élőkhez, se a halottakhoz.»

«Ha látogató kopogtat be hozzánk, reá bámulunk és azt mondjuk: hisz ez a világból való.»<sup>3</sup>

Egyiküknél sem nyilatkozik azonban nagyobb nyomatékkal a világkerülés tana, mint a körülbelül egy fél századdal Szálih után élt *Abu-l-'Atáhijá*-nál. Harún al-rasid khalifa e kortársát (meghalt 828-ban), kinek divánját a beyruti jezsuitáktól eszközölt kitűnő kiadásban tanulmányozhatjuk,<sup>4</sup> joggal a zuhd-világnézet költői klasszikusának nevezhetjük. A IX. század óta reá hivatkoznak a kelet bármely vallásu askétái, nem csak az iszlám körébe tartozók. Költészeti előzményeit ugyan nem a világról való lemondás eszméje sugalta. Nem is nevelkedett, mint Szálih, a zindikség tradícióiban. Pályáját szerelmi versek írásával kezdte, melyeket Bagdad nagy művészeinek zenésítésében az előkelő körök multságain szoktak előadni. Hirtelen azonban egyet fordult a mi költőnk. Világmegvetést hirdet; askétikus életmódra

<sup>1</sup> JRAS u. o. 825. l. 1—4. fogyatékos szöveg alapján.

<sup>2</sup> Ez epigramma egyebütt még más költők nevében van idézve. *Ma-hasin* ed. Van Vloten (Leiden, 1898) 58. l. 15—18 'Abdallah b. Mu'avijától; másütt névtelenül (Ibn Kutejba *'Ujún alakhbár* ed. Brockelman I. k. 104. l. 15. *Bataljúszi*, Inszáf. Kairó 13,194. l.)

<sup>3</sup> *Journal Royal As. Society.* 825. l. 6—9. i. h. hibás szöveggel.

<sup>4</sup> *Poésies d'Abu-l-'Atáhya* ed. P. L. Cheikho S. J. 1. kiad. Beyrut, 1886. 2. kiad. u. o. 1888. Van belőle ugyancsak a beyruti jezsuiták kiadványai során egy iskolai kiadás is, melyet 1892-ben már harmadszor lehetett közzétenni. E kiadások szaporasága is mutatja, mennyire vannak elterjedve e költemények a syriai keresztyének között.



adja magát; műzsája még csak a világ megvetését és kerülését hajtogató költeményeket sugall neki. A halálról szaval, miután eddig borról és szerelemről énekelt vala. Költeményei a *zuhd*, az askézis műfaját gazdagítják; e versei maradtak fenn divánjában, melyről az imént szóltunk. A khalifa most börtönre veti a költőt, kinek régebbi művein szívesen mulattak az «igazhitűek emirjének» eléggé pajkos társaságot gyűjtő udvarán. Börtönre vetik pedig épen azért, mert új iránya, a *zuhd*, a zindikség gyanujába keverte. Nem a pozitív iszlám szája izére beszélt; ellenségei azon benyomást nyerték költeményeiből, hogy ugyan buzgóan ijesztik az embereket az élet megsemmisülésével és intik az élvezetekről való lemondásra, «de nem szólnak paradicsomról és poklóról, sem feltámadásról és végső ítéletről». Nem az iszlám askézise tehát, mire tanítanak és nem az uralkodó vallás tanaihoz kapcsolják intéseiket. Az erkölcsnek az iszlám dogmatikájából való kibontása volt az a bűn, melyért az askéta költőt békóba verették azok, kik azelőtt tapsaikkal és bőkezű ajándékaikkal jutalmazták szerelmes költeményeit. Hogy pedig askézisének irányával az iszlám híres erkölcsi költője Buddha hiveinek befolyása alatt állott, nem a divánját megtöltő azonverseiből következtetem csak, a melyek eléggé általános és e körben nem épen szokatlan módon szólnak a világ elől való szökésről, vagy a melyek a halál gondolatához kapcsolják komoly elmélkedésüket, hanem egy félreismerhetetlen jeléből azon ténynek, hogy a költő erkölcsös szemlélődése az ind királyfi legendáján épült. Azt mondja ugyanis divánja egyik helyén (274. l. 10.):

«Ha az összes emberek legnemesebbikét akarod, tekints *egy királyra a koldus mezében* . . .»

«Ő az, kinek szentsége nagy az emberek közt.»

Kétségtelennek tartom,\* hogy a «koldus mezében megjelenő király», kit a költő «az emberek legnemesebbikének» mond, nem más, mint a fejedelmi rangjáról lemondó Boddhisatva királyfi, ki fényes ruháját és ékességét levetve, koldus-barát csuhájában járja be az országot, a jó utra tanítva az embereket. Ez már nem

\* L. fentidézett dolgozatomat Száláh b. 'Abd al-Kuddüsz stb. i. h. 113—114. l.

volt az iszlámnak megfelelő példázás. A muhammedán ember nem Bodhisatvát mondja „az emberek legnemesebbikének.”

Ime egy kézzel fogható példa a buddhismus közvetlen hatásáról a zindik-nek nevezett kör asketikus tanairró; egyuttal tanúsága annak, hogy a költőtől ajánlott askezis nem azon tényezők befolyása alatt áll, melyek valamivel ő utána a muhammedánok uj-platonicus irodalmában a zuhd eszméjét meghonosítják.<sup>1</sup> De még e körön belül is fontos jelenség, hogy az ugynevezett *Őszinte testvérek* is uj-platonismusuk mellett unos untalan indolgokra hivatkoznak asketikus tanításaikban; a Barlaam és Joasaph történetére<sup>2</sup> és több egyéb ind moralitásokra.

Vagy két századdal Abu-l-'Atáhja után egy másik arab költő köti le figyelmünket azzal, hogy askézisével az iszlám szokott kerékvágásából kilép és az erkölcsös élet oly felfogását tanítja és gyakorolja, melyet megint csak buddhista befolyásokkal magyarázhatunk meg. E nevezetes költő egy kevés jelentőségű syriai helységtől nyerte nevét, melybe bagdadi tanulmányutja után visszavonult: *Abu-l-'Alá-al-Ma'arri* (meghalt 1057-ben).

Abu-l-'Alá kétségtelenül az iszlám-irodalom legeredetibb, legerészebb szellemei közé tartozik. Irodalmi iparkodása két, egymással alig kapcsolatos irányban nyilvánul. Van neki egy csomó költeménye ésszépirodalmi munkája, melyekben kora költészetének és stilművészetének nyomait tapossa, nem áll semminemű ellentétben kortársainak gondolkodásával. Magas fokon fejleszti bennük az arab szépirodalom színvonalát alaki mesterségeikkel és tartalmi gazdagságukkal. De semmi ellentétet nem mutat azon gondolkodásmód ellen, melyben az ő korában bármily tudós muszlim író mozogni szokott. Szóval, egy talpalatnyira sem mozdul ki az iszlám szabályos igazhitűsége korlátaiból.<sup>3</sup> Még barátaihoz írt

<sup>1</sup> Itt azokra a zuhd-tanokra gondolok, melyek az *Őszinte testvérek* értekezéseit járják át (p. o. bombay-i kiadás I. köt. II. rész. 80. l. és kk. 101. l. kk. és egyebütt); de különösen a Hermes Trismegistus néven elnevezett *De Castigatione Animae libellus* (ed. Otto Bardenhewer, Bonn 1873) megfelelő helyire, 28., 34. ll. Nagyon messze elvezetne tárgynunktól, ha e kérdésre a jelen kapcsolatban bővebben kiterjeszkednénk.

<sup>2</sup> Bombay-i kiadás IV. köt. 135. l.

<sup>3</sup> L. ez író jellemzését *Egyetemes irodalomtörténet* I. köt. 313—315. l. és ismertetésében *Deutsche Literaturzeitung* 1899. 296—299. l.

intim levelei sem tükrözik kortársaitól merőben eltérő gondolkodását, lelkének igaz jellemét. Eleitől végig a mesterséges prózai rimelés meredek magaslatain, a szerző nyelvművészetének és keresett tudakosságának tanui, de semmit sem árulnak el belső életének küzdelmeiről, ellentétéről az államban és vallásban uralkodó eszmékkel.

Mert nem csekély bátorsággal nyilatkoztatta ki ez ellenkezését költeményei egy másik sorozatában. Az iszlám szentségeivel daczoló merészséget már abból az egy tényből is következtethetjük, hogy stilművészetének egyik remekében az iszlám sarkalatos dogmájával száll szembe, azzal t. i., hogy a korán, mint istentől kinyilatkoztatott mű, stílusa tekintetében utólérhetetlen, megközelíthetetlen remekmű, melynek mását se költő, se szónok nem volna képes előállítani. A mi Abu-l-Alánk e dogmát azzal czáfolja meg, hogy maga csinál egy koránutánezatot, melylyel úgyszólván a kinyilatkoztatás vetélytársának mutatkozik be. E kísérletének ténylegességét nem lehet kétségbe vonni, bár önálló alakban nem maradt fenn; 1875-ben e sorok írójának sikerült e koránutánezásból egy szúrát szószzerinti szövegben kimutatni.\*

De van aztán még egy napjainkig fenmaradt költeményfüzére is, melyben csipős epigrammák alakjában a társadalmi rendet és a vallásos tekintélyeket a legmerészebb módon megtámadja. Keményen bírálja az állam hatalmait. Pessimismusával belevilágít azon tényezőkbe, melyek a társadalom élén állanak és sorsát intézik. Mindenütt önkényt, igazságtalanságot lát, hatalmat és hatalmaskodást, melyek sem az ész, sem az erkölcs ítéletét nem bírják ki. S épp oly keményen szólja le a vallást is. Nemcsak a muhammedán vallás ellen száll sikra, általában a pozitív vallás ellen intézi támadásait. Erősen bírálja az iszlám rítusát és törvényeit, nem kiméli az imádságot, meg a mekkai zarándoklást sem; és kifogásait kiterjeszti azokra a vallásokra is, melyek az uralkodón kívül a költő syriai lakóhelyén megfigyelésének tárgyát képezhették. Erkölcsös és asketikus étellel pótolja a vallásoknak egymással ellentétben álló dogmáit és czeremóniáit. Az ész és a lelkiismeret: ezeket nevezi a vallásos élet forrásainak, nem pedig

\* *Abū-l-'Alā al-Ma'arri als Freidenker* ZDMG. XXIX. 637—641. 1.

az isteni akaratot és kinyilatkozást. Amazt nevezi az igazi prófé-  
tának, ki az embert az igazi útra vezérli. A lelkiismeretet még  
az ész fölé is emeli: «Ha eszed tükrében mást látsz, mint lelki-  
ismeretedben, akkor rossz az, a mit amabban láttál.» Erkölcs-  
tanának pedig sarkpontjaiul az igazságot és irgalmasságot tekinti,  
az altruismust.

Abu-l-'Alá irodalmi nyilatkozatainak e sorát a korszak  
kulturájával való kapcsolatok szerint, leginkább Kremer Alfréd  
ismertette és magyarázta több rendbeli mesteri munkájában,  
melyekben a keleti művelődéstörténet kutatóinak figyelmét a  
kortársai eszméin messze túlszárnyaló magános gondolkodóra  
hívta fel.<sup>1</sup> Azóta még egyéb anyag is hozzáférhetővé vált Abu-l-  
'Alá munkáiból, melyeknek révén irodalmi munkásságának mind-  
két rendjébe még alaposabban pillanthatunk. Hozzáférhetővé vált  
szépirodalmi levelezése, melynek kiadásával és részben fordításá-  
val *Margoliouth* oxfordi tanár birkózott meg.<sup>2</sup> Egy másik angol  
tudós, *Reynold A. Nicholson* a birtokában levő ritka kézirat nyo-  
mán Abu-l-'Alá egy eddig ismeretlen munkájából, «A bünbocsánat  
könyvéből» közölt bőven tájékoztató kivonatokat.<sup>3</sup> E munka, mely  
nagyon gazdag irodalom- és vallástörténeti elmélkedésekben,  
egyetemes irodalmi szempontból arról is nevezetes, hogy majd  
csaknem három évszázaddal Dante előtt, e munka első része tel-  
jesen Dante *Divina Comœdiájának* a módján indul; a mennyiben  
a szerző a túlvilágban egy kalauznak, kit Ali b. Manszúrnak  
nevez, útmutatása mellett sétál és az arab irodalom nevezetes  
alakjaival találkozik. Végül ugyancsak *Margoliouth*-nak köszön-  
jük Abu-l-'Alának levelezését egyik barátjával: Hibatallah b. Mú-

<sup>1</sup> A *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* több he-  
lyén 1875. óta XXIX. k. 304—312. l., XXX. k. 40—52. l., XXXI. k. 471—  
483. l., XXXVIII. k. 498—529. l. *Culturgeschichte des Orients unter den*  
*Chalifen II.* köt. 386—396. l.; de főképpen a bécsi akadémiai *Sitzungs-*  
*berichte* (phil. hist. oszt.) CXVII. köt. (1—108. l.) megjelent tanulmányá-  
ban: *Über die philosophischen Gedichte des Abu-l-'Ala al Ma'arri. Eine*  
*culturgeschichtliche Studie.*

<sup>2</sup> *The Letters of Abu 'l-'Alá* (Oxford 1898).

<sup>3</sup> *The Risāla-al Ghufrān by Abu-'l-'Alā al Ma'arri*, *Journal of the*  
*Royal Asiatic Society* 1900. évf., 637—720. l., 1902. évf. 75—101. l. 337—  
362. l., 813—847. l.



szával, mely eszmecsere tárgya nem egyéb, mint a vegetáriánus életmód, melyet philosophus költőnk erősen véd és ajánl azok ellenében, kik az állati eledel használatára ellen semmi kifogást sem támasztanak.<sup>1</sup>

Már az utóbbi adat is mutatja, hogy költőnknek nemcsak a vallásos dogmákra és rítusokra nézve voltak különvéleményei; hogy az emberiség mindennapi szokásairól és azon életfelfogásról, melyben e szokások alapjukat ismerik, eltérő meggyőződést vallott, mely életmódjában is hű kifejezést nyert. Abu-l-'Alá tartózkodott az állati eledeltől és nem ismerte el az ember jogát, hogy élő lény életét saját céljai érdekében kioltsa. Ily jog elismerése merő ellentétben állott volna az irgalom tanával, melyet hirdetett és a melyet még a legparányibb állatra is kiterjesztett. Maga pusztán növényeledellel táplálkozik és az állati étel kerülésében addig megy, hogy még tojással, tejjel, mézzel sem él. A méhek maguk számára gyűjtenek — úgymond — a tej pedig a csecsemők és az állatkölykeké, kik vele táplálkoznak. Egyebekben is asketikus elveket hirdet. A földi javakról való lemondás, a világi élvezetek, a fényűzés kerülése, a legszükségesebbre való szorítkozás, ez azon életmód, melyet az élet gyakorlatában maga követ és melynek követését hiveitől is elvárja. Rendszeréhez tartozik a nőtlen élet is. Az emberiség tenyészése csakis az emberi nyomor folytatódó előidézése, a nyomor láncolatának megújulása minden újszülött gyermekben. A nyomor megszűnése pedig a legmagasabb boldogság. Ő maga nem házasodott meg, gyermekei nem voltak. «Gyermekeim — úgymond — a *nemlét gyönyörében* élnek, mely nagyobb mint a földi lét gyönyörűsége». A világtól való szabadulás rögeszméje — így jellemzi Kremer<sup>2</sup> — uralkodik rajta, az emberiség megváltásának gondolata az általános Nirvána révén. Minthogy minden a *nemlétben* talál nyugalmat, az egész emberi nem is csak így éri el a zarvar-talan, örök nyugalmat, melyet nem talál meg, míg az élet terheit viseli és gyötrelmeinek kénytelen alávetni magát.

E gondolat egyúttal rámutat azon forrásra, melyből Abu-

<sup>1</sup> A. A. al M's Correspondence on Vegetarianism. Journ. Roy. As. Soc. 1902. évf. 289—332. l.

<sup>2</sup> Über die philosophischen Gedichte atb. 33., 43. l.

l-‘Ala vallásos nézetei, erkölcsi tanításai és saját életének vezérlő eszméi fakadtak. Valamint Buddha félre teszi a védákat és a brahmán vallástörvényeket, úgy ő sem ismer el kinyilatkoztatott könyveket; semmibe veszi a pozitív vallás szertartásos törvényeit. Irgalmasság a teremtés minden élő lényé iránt; askézis az életben. Buddhista erkölcs, buddhista askézis megkoronázva a buddhista életfelfogás legfőbb eszményével, a Nirvánával, a létezés teljes megsemmisülésével, mint a legigazibb boldogság állapotával, midőn a fátum hatalma, mely az embert a földi létezésbe helyezte, megszűnik.<sup>1</sup> E megsemmisülés után, mely vágyainak czélját képezi, nem marad fenn számára a túlvilági élet hite. Ezt is ama transcendens tanokhoz rakja, a melyek számára nem talál helyet pessimista világnézetében.

Mindezekből láthattuk, mennyire van telítve a ma’arrai gondolkodó azon eszméktől, melyekben az ind erkölcs sarkallik, hogy mily alaposan vitte bele még életmódjába is azon gyakorlati részleteket, melyek az ind askézissal és erkölcstannal, nevezetesen a buddhismussal állnak a legszorosabb kapcsolatban. S e tekintetben különösen az állati életre vonatkozó nézetei fontosak. Ezek teljesen Buddha tanában gyökereznek, mely szerint az «ötszörös becsületesség» legelső eleme: Semmi élő lényt meg ne ölj. Buddha még a selyempaplanok használatától is eltiltotta tanítványait, minthogy a selyembogár életébe kerülnek.<sup>2</sup>

Bagdádban, a sokoldalu érintkezéseket kínáló világvárosban, melyben két évet töltött el (1007—1009.), élete 35-ik és 36-ik évét, bő alkalma lehetett Ma’arrinak efféle tanokról tudó emberektől okulni. Itt ismerkedett meg azon eszmékkal, melyek reá még sokkal erősebb hatást tettek, mint Szálihra és Abu-l-‘Atáhijára; legalább többoldalu alkalmazásukra, az uralkodó eszmékkal élesebb ellentétre csábították, mint épen nevezett költő-elődeit. A bagdadi tartózkodás utáni korszakából valók azon philosophiai epigrammák, melyekben az iszlám tanával homlok-egyenest ellenkező és, mint láttuk, a buddhista eszmekör befolysása alatt keletkező tanait foglalta.

<sup>1</sup> *Kremer* id. h. 28., 83. 11.

<sup>2</sup> Oldenburg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 196. lap.

Kremer az Abu-l-'Alá észjárásának úgyszólván mikroszkopikus megfigyelése eredményeül azon nézetet koczkáztatta, hogy philosophus költőnket valószínűleg a dsaina sectához tartozó ember avatta be az ind tanok ismeretébe. Tudnivaló, hogy a dsainák vallása, a mely sok rokonságot mutat a buddhizmussal, pontosan meg nem határozható keletkezésének idejét tekintve, régibb a Buddha mozgalmánál. Mahavira e vallás legfőbb szentje, kiről hívei azt hiszik, hogy Buddha is az ő tanítványa volt. Szerintük is a Nirvána a lét legfőbb célja; náluk is az askezisben, az anyagiasság leküzdésében nyilvánul az élet tökéletes mondja. Másrészt abban különböznek a buddhistáktól, hogy a brahmánok számos isteneit elismerik, a kasztrendszerrel sem szakítottak. Maguk az indek nem igen különböztetik meg a buddhizmustól, hanem ugyanazon vallás két szektájának tartják.\* A dsaina rendszernek van az askezis körülményei egyéni sajátossága. Többek között például a méz élvezetétől tiltja el híveit. Minthogy Abu-l-'Alá, mint láttuk, az élő lények termékeitől való tartózkodást a méz élvezetére is kiterjeszti, Kremer közelebbről dsaina befolyás alá helyezi Abu-l-'Alát, súlyt helyezvén különösen azon körülményre, hogy éppen dsainák lehettek azok, kik mint az indiai kereskedés közvetítői a XI. században az arab kikötő- és kereskedelmi városokban, tehát Bagdadban is megfordultak. Hiszen még mai nap is baniánok nevén a perzsa öböl, a Vörös-tenger kikötőiben úgy mint Egyiptomban is találkozunk velük mint kereskedőkkel és pénzváltókkal.

Azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az ind eszmék hatása az iszlámra nem valamely *rendszernek* minden aprólékos tételével való átkölcsönzésében, hanem az ind nép között nyilvánuló világnézet némely szembeötlőbb mozzanatának *eklektikus* elsajátításában és egyéni feldolgozásában nyilvánul; az ind hatásokból átszármazott idegen hangulat átöltésében az iszlám testére. E hangulat, melyben a pessimismus szelleme leng, teremtette meg azon három legkiválóbb képviselőjében, kikkel az előbbieken megismerkedtünk, azt a vallásos irányt, mely a *zuhd*-ot, a világról való lemondást helyezi az erkölcsös élet középpontjába. Hármuk közt e hangulat legnyomósabb kifejezőjét 'Abu-l-'Alában

\* Kremer i. h. 83. l.

láttuk, ki pessimismusával egészen a Nirvánában való üdvözülés tanáig haladt előre.

Nem is tagadható, hogy nagy hatással voltak arra, hogy a zuhd gondolata az iszlám tágabb köreit is meghódíthatta. *Intézményt* azonban a buddhista hatások e nyilvánulása nem teremtett. De igenis teremtett az iszlám világ egy másik mozgalmában, melyre e kisérletünk következő fejezetében térünk rá.

#### IV.

Az iszlám, bárha kezdeteiben a rajongás műve volt, fejlődésének első nagyobb korszakában csakhamar azon veszélynek indult, hogy merev ritualismussá és száraz dogmatismussá csontosodjék. Theológiáján lélektelen alakiaság uralkodott. Nagy tudósai, az ulemák, körmönfont casuistikával segítették elő iskoláikban a vallásosság elmerülését a mindennapi élet vonatkozásainak jogászati szabályozásába. Dogmatikusai pedig a görög philosophiától eltanult szempontokat az isteni dolgok szörszálhasogató definitióira használták fel, melyekről vitáztak és czivakodtak.

A vallásos élet és tudomány megmerevedésétől a *szűfiség*-nek nevezett mozgalom mentette meg az iszlámot. A códexek vallásával lépett ellentétbe a szívnek, a kedélynek vallása. Ennek képviselői a vallásos élet mélyeibe szálltak alá, a lélek vallásos vágyait nevelték és művelték, az istenihez e vágyakodás által ébresztett lendülettel akartak eljutni. A vallásos életet nem a formaságokban, hanem a végtelenséghez való közeledésben óhajtották elérni.

Ez visszahatás volt az iszlám uralkodó állapotai ellen, mely egyrészt a materialistikus vallásfelfogás ellenében az anyagiakat mellőző asketismushoz talált kielégítést, másrészt a szörszált hasogató dogmatikát mystikus elmélyedéssel pótolta. A rendszertelen rajongásból idővel pantheistikus rendszereket fejlesztett. A mystikus istenszerelemből, az istenséggel való egyesülés vágyából kiindulva eljutottak azon belátáshoz, hogy az igaz ismeret számára a valódi létezés teljesen istenben van. Nincs is más létezés mint csakis isten.



A szúfi tanok az iszlám II. századában már testületekben nyertek kifejezést; klastromokba gyűltek össze azok, kik ezen az iszlám igazhitűségével csak nehezen egyeztethető tanoknak voltak hívei. S a klastromokon túl a nagy közönségbe is kihatottak e tanok és az orthodoxiának módosítására nagy befolyással voltak.

A szúfiség óriási irodalmat teremtett az iszlám összes nyelvein; legnagyobb költőit lelkesítette mystikus és allegorikus dalokra. A társadalmi életet meg bővítette egy új alak megjelenésével, a dervissel.

A szúfiség nem tekinthető egyöntetű vallásos iránynak az iszlámon belül. Tanait nem lehetne kapcsolatos rendszerbe foglalni. Az iszlám különböző vidékein különböző tartalommal lép elő; vannak egymástól eltérő törekvéseket művelő irányai azon nagy theosophok tanainak különfélesége szerint, kik iskoláik, mondhatjuk *szerzetek* alapítói voltak. Azután a különféle környezetnek hatása is különféle irányba terelte a szúfiség fejlődését. Itt az asketizmus, amott a mysticismus az uralkodó gondolat. Syriában keresztyén, Közép-Ázsiában ind hatások érvényesülnek rajta.

Már midőn legelőször került a szúfiség a megfigyelés körébe, ötlött szembe elméletének és gyakorlatának a buddhizmussal való rokonsága, úgy, hogy csakhamar a buddhismus muhammedán változatát látták benne. Idézem Schopenhauer tételét, mely szerint a szúfiség „teljesen indiai szellemű és eredetű.”\* Csak azóta, hogy jelenségének különféle históriai feltételeire, fejlődésének mozzanataira, terjedése körének különféle földrajzi pontjain, Syriától Khina határáig, mutatkozó más-más kiemelkedő jellemvonásaira vetnek ügyet, végre mióta a szúfiség legrégibb irodalmának ismerete is a fejlődés kiinduló pontjainak élesebb megismerését tette lehetővé, győződhattünk meg arról, hogy a buddhista befolyások előtt egyéb hatások is járultak ahhoz, hogy az orthodox iszlámon belül ezen vele többé-kevésbbé ellentétben álló mozgalom állt elő, és a saját fejlődésében is hatalmas tényezőül érvényesült.

Syriában, a hol a szúfiség legrégibb alakulásával találko-

\* *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke* (6 kötetben), kiadta Griesebach Eduard, II. köt. 712. l.

zunk, nagy hatással volt reá a keresztyénség; nem ugyan maga az egyházi keresztyénség, hanem az egyházon belül kifejlődött, néha az egyháztól is szabálytalannak tekintett mozgalom. Más helyen<sup>1</sup> reámutattam arra, hogy mily hatással lehetett a *dziki* ájtatos ajakkultuszában kimerülő kóborló dervisség kifejlődésére Syriában az *cuchitáknak*, syrül *meszallejáne* (messaliani), azaz *imádkozóknak* nevezett kóborló barátok szemlélése. Ezeknek tana abból állt, hogy az imádkozás a vallásos élet minden egyéb nyilatkozásánál előbbre való. Minden földi javakat elvetettek maguktól; csakis koldulással és imádkozással foglalkoztak. E secta a IV. században keletkezett Mesopotámiában, és Syriában még a IX. században is fennállott. A muhammedán dervisek életmódja mintegy hű tükörképe annak, a mit a messaliani koldusokról olvasunk. A Syriában keletkező dervisségre döntő hatással lehetett az ő utánzásuk.

A keresztyén befolyás továbbá azon nagy csomó újtestamentumi mondásban nyilvánul, melyekkel a szúfíság alapigazságai között találkozunk. Így p. o. — hogy a sok közül egyet emlitsek — a szúfi életmódra alig volt valamely tan mélyebb hatással, mint a Máté-evangéliom VI. 25—34., Lukács XII. 22—30., mely mondások a szúfíság régi nyilatkozataiban némi csekély változattal vannak érvényre emelve.

E forrás azonban inkább a szúfi gyakorlatra, mintsem elméletére szól. Belőle merit, úgyszólván, a népszerű szúfíság: e mozgalom első fejlődési rétege.

Nagy szabású hatást a szúfi elméletek fejlesztésére, ugyan-csak keresztyén környezetben az újplatonikus rendszerek gyakoroltak. Már a szúfíság első tudományos ismertetője *Tholuck August* figyelmét sem kerüli ki e fontos vallástörténeti tény,<sup>2</sup> melynek pontosabb felderítése azonban korszakunkra maradt, midőn különösen *Merx Adalbert* ujjal mutathatott rá a syr egyház egy gnostikus tanítójára, kinek tanai a szúfíság irányítására döntő hatással voltak.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*, W. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. XIII. köt. (1899) 39. l.

<sup>2</sup> *Szufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica* (Berlin 1831).

<sup>3</sup> *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* (Heidelberg, 1893.)

Azonban nem kevésbé hibás egyoldalúsággal nézik e dolgokat, kik, mint csak a minap a perzsa irodalomtörténet kapcsolatában *Edward G. Browne*, a buddhizmus hatását a szűfiség fejlődésére kerekén visszautasítják\* és összes jelenségeit kizáróan az újplatonizmusból és a gnosizból magyarázzák. Nem veszik tekintetbe, hogy a szűfismus fejlődésére nézve nagy fontosságú területekhez e rendszerek egyáltalán nem értek; ottan közvetlen befolyásukról nem is lehet szó. Átvették a nyugati szűfiségből azt, a mit az az újplatonizmus hatása alatt kifejlesztett volt; de bővítették *újabb elemekkel*, melyeket saját környezetüktől kölcsönöztek.

Ha tehát módszeresen óhajtunk eljárni, nem szabad elhanyagolunk a szűfiség fejlődéstörténetét és e fejlődés különféle körülményeit és tényezőit. Tagadhatatlan, hogy a kezdő syriai szűfiség keresztyén és újplatonikus elemekkel van telítve; a középkorban ezen már kiképezett és továbbra is fentartott elemekhez a *buddhista* befolyás járul. Ennek felvételére bő alkalom nyílt, midőn az iszlám oly vidékek felé terjeszkedett, a hol a vándorló buddhista-barátok nyújthatták szemléleti anyagot, melyre nézve Szíriában az imént az euchitákat említettük.

S hogy a szűfiség középkorban fejlődése csakugyan a buddhizmusból és ennek eszményeiből merítette inspirációját, erről egy, szerintem, e viszonyok megítélésére nagyon fontos tény tanuskodik. Még pedig az, hogy a szűfi asketizmus egyik legrégebbi típusának életrajzában egyenesen magának a *Buddha személységéről* szóló hagyománynak nyomát látjuk. Értem a szűfik legelső osztályának élén említett *Ibráhim ibn Edhem* (meghalt 776—8 körül) legendáját. Ibráhim ibn Edhemet, a szűfivilág ezen kimagasló patriarcháját, a világkerülés híres mintaképét, a legenda királyfinak mondja Balkhban. Egyszer vadászatra ment; éppen egy rókat hajtott, midőn titkos szózat arra ébreszti, hogy nem az élő lények üldözésére teremtette őt isten. Rögön leszáll lováról és a király egyik pásztorával, kivel találkozik, ruhát cserél, neki ajándékozza lovát és mindent, a mit magával vitt; a sivatagba vonul, majd Szíriában ismeretlenül, mint munkás tengeti életét; ezalatt csudákat mivel és szentségének számos jeleit adja.

\* *A Literary History of Persia from the earliest times until Firdausi.* (London, 1902.)

Még más legenda is van Ibn Edhem-megteréséről. Úgy van forrásomban \* idézve, mintha ő maga így beszélte volna egyik tanítványának, ki azt kérdezte a fejedelem fiától, mi indította arra, hogy a mulandóság országából a maradandóság országába lépjen át? Egy nap — úgy mond — palotám magas termében ültem, udvari embereim állva vettek körül. A mint az ablakon kinéztek, egy koldus embert látok a palota pitvara előtt, kezében egy darab száraz kenyér, melyet vízben áztatott, aztán vastag szemű sót hintett rá; így megette, vizet ivott rá, és a mint lát-szólag jól lakott, istent dicsérte és azon helyen jóízűen elaludt. Az isten úgy akarta, hogy ez emberre irányozzam gondolkodáso-mat. Egyik emberemet leküldtem, hogy figyelne meg a nélkül, hogy legkevesebbé is nyugtalanítaná; aztán hozza fel hozzám. Így is történt. A mint a koldus felébredt, imádságát végezte és készült, hogy útját folytassa. Szolgám arra birta, hogy hozzám jöjjön.

«E palota ura — úgy mond — beszélni akar veled.»  
 «Isten nevében — felelt a koldus — nincs hatalom és erő csak istennél, jól van, hát megyek.» A mint hozzám ért és egy kissé megnyugodott, azt a kérdést intéztem hozzá: «Éhes voltál, midőn alvás előtt azt a darab kenyeret etted, és jól laktál-e vele?»  
 «Igenis» — felelt az öreg. «És aztán nyugodtan, minden gond és bú nélkül alhattál?» «Igen — felelt, — alaposan kinyugodtam.»  
 Erre aztán elmélkedtem, hogy ime én nem telek be attól, a mit látok és hallok; mit tegyek a földi világ gal, hogyelégséget leljek benne, mint az a koldus? A mint beesteledett, levettem disz-ruhámat, szőrcsuhába öltöttem, elhagytam a királyi palotát, vándorlásra indultam koldus módjára.» Ezután folytatja vándorlása csudás élményeinek elbeszélésével.

E legendákból azt a benyomást nyerjük, hogy ez a királyfi-ból lett remete a Buddha életrajzára vall, melyet itt ismeretes-nek tételezek fel, vagy, hogy az iszlám körében maradjunk, Hárún al-rasid hatalmas bagadádi khalifa fiának al-Szabti mondájának vonásait vállalta magára, ki hasonló okból pompás palotáját és hatalmas környezetét odahagyva lemond a világról és nehéz kézi-munkával keresi kenyerét, szegényes kunyhóban végezi be életét.

\* *Lipcsei kézirat* 185. sz. fol. 55.

Ennek legendáját, melyet az Ezeregyéjszakába is beleillesztették,<sup>1</sup> Noeldeke nagyon szerencsésen hozta összefüggésbe a Buddha legendákkal.

E hatás körébe helyezem az Ibrahim b. Edhem koldus királyfi alakját is, melynek legendaszerűsége már abból a körülményből is kiderül, hogy hősenek biographiája szörnyen határozatlan és változó vonásokkal van felépítve. Némelyek szerint Róm országában, egy Szuzejn nevű helységben, mások szerint Tyrusban, még mások szerint Laodicæában,<sup>2</sup> végül mint vallásharczos «valamely szigeten» hal meg.<sup>3</sup> A legenda vonásai közül kiemelhetem az állatok kiméletét is, mely az első elbeszélésben szerepel. Ez buddhista eszmekörre vall.

De nézzük néhányát Ibráhim mondásainak is, hogy ráismerjünk arra a világmegvetésre, mely a Buddha közelébe hozza a muhammedán asketáság e tipikus alakját.

Egyszer vándorlásai közt egy katonával találkozik a pusztaságban, ki arra kéri, hogy mutassa meg neki a lakott városba vezető utat. Erre a temetőbe vezet. Itt van — úgymond — az emberek lakóhelye. A felbőszült katona fejébe vág a koldusnak és véresre sebzi. Ez meg isten áldását kéri reá. Midőn a katona erőszakosságát belátva bocsánatot kér tőle: «Fejemet — úgymond — melyet véresre vertél, Balkhban hagytam a királyi palotában, midőn még a világ paripáját nyergeltem fel és a pompa szeretetét követtem; ezt a fejet most már nem hordom.» «Szabad az ember, a kinek lelke a világot elhagyja, még mielőtt ő maga a világból elrándulna». «Ha testvéred azt mondja neked: adj nekem vagyondból, és te azt kérdeznéd tőle: mennyit akarsz? akkor jótétemenyed semmis; és ha egy szolgálatot kér tőled és ha azt kérdeznéd tőle: hová menjek? nem segítettél rajta!» «Kerüld a világot, valamint a ragadozó állatot kerülöd.» Ilyenfélék az Ibráhim b. Edhem koldus királyfinak tulajdonított mondások. A világ kerüléséhez a legszélsőbb következetességgel ragaszkodik.

Gazdag legendájának van egy epizódja, mely szerint a remete királyfi a sivatagban egyszer egy fiatal emberrel találkozik, kiben

<sup>1</sup> L. büláki kiadás II. k. 312. l. és kk.

<sup>2</sup> Lipcsei kézirat 236. sz. III. k. fol. 47-e.

<sup>3</sup> Jákhút geographiai szótára III. k. 196. l.

saját fiára ismer. Egy ideig elérzékenyedik, könnybe labadnak szemei, győzelemmel fenyeget a felvillanó atyai érzés. De elnyomja. A legenda a következő arab verset adja szájára:

«Megszöktem az emberektől a te (isten) szerelmed kedvéért;»  
 «Árvákká tettem gyermekeimet, csak azért, hogy téged lássalak;»  
 «S ha szerelmed feltételül tennéd, hogy darabokra vágsz,»  
 «Még sem fordulnék senkihez rajtad kívül.»

Ott hagyta gyermekét és bucsuzóul nem volt számára más kívánsága, mint ez: «Válassza el őt isten minden büntől és segítse, őt akarata teljesítésére.»<sup>1</sup>

Etörténetek kimagasló mozzanata a világról teljesen lemondó, a világi érzéseket teljesen elnyomó ember; a *hatalmas világjainak*<sup>2</sup> szökése a hatalomtól, az élvezetektől és belemerülése a nagy semmibe, melyet ő egyedüli valóságnak hisz.

A Buddha ideálját ily módon átvitték a szűfiság példaképerc.

A buddhizmus hatása a középkori szűfiságra csakhamar a gyakorlat terén is mutatkozik. A szűfiságban is érvényesül az iszlámreceptív iránya, melyről teljes története tanuskodik.

A buddhista asketizmus eszményével elsajátítja a vallásgyakorlat némely külsőségét is. A világról lemondó buddhista koldus szerzetesek kezében *rózsafüzért* láttak. Ez ájtatossági eszköz, mely a brahmán szerzetesek szokásain alapul,<sup>3</sup> különösen a

<sup>1</sup> Al-Jáf'i *Raud al-rajāhin* (Szűfi-elbeszélések) 85. sz. Kairó 1297-iki kiad. 87. l. Hasonló e legendához az a vonás, melyet Bagdad nagy szűfisejkhjéről, 'Abd-al-Kádir Dsilaniról beszélnek. «Valahányszor gyermeke született, kezébe vette és így szólította a csecsemőt: «Holtnak tekintelek!» Teljesen kiütte szívéből; ha meg talált halni, a fájdalom semmüi érzését sem mutatta, mert már születésekor kihasította volt szívéből.» Carra de Vaux, *Gazali* (Paris, 1902) 244. l.

<sup>2</sup> Az előbbeni jegyzetben idézett Szűfi-elbeszélések gyakori típusa: a szűfiságra térő király: 208—211. sz. (148—150. ll.). E csoportba helyezem a *Fákihat al-khulafá* című gyűjtemény elbeszélését «A török királyról és vejéről, a nagy asketáról,» mely ugyanezen eszmekörből vette eredetét. (Ibn Arabschah, *Fructus Imperatorum* I. köt. (arab szöveg), ed. G. Freytag, Bonn 1832; 48—53. lap.

<sup>3</sup> Érdekes adatokat nyújt erre nézve Ernst Leumann. *Rosaries mentioned in Indian Literature* című értekezése (Transactions of the 9-th International Congress of Orientalists, London 1892, II. k. 883—889. l.

északi buddhisták között honosodott meg,<sup>1</sup> kikkel az iszlám érintkezésbe került. A muhammedán szúfi-szerzetesek a rózsafüzér használatát csakhamar elsajátították és a saját vallásuk formuláihoz alkalmazták (99 szem az isten kanonikus neveinek száma szerint). Már az iszlám III. századában (IX. sz. K. u.) biztos nyomával találkozunk a rózsafüzér ájtatos használatának, még pedig a keleti iszlámban, ott, ahol a szúfi társaságok voltak elterjedve. A nyugati iszlám tudósai még a XIV. században is mint a muhammedán hagyománynyal meg nem egyező ujitást ellenzik használatát.

De még keleten is, átvétele első idejében, az irányadó vallásos körök nem szívesen látták ezen a szúfik révén a köznép között elterjedő ájtatos szokást, mely a szúfiknak jó szolgálatot tett a szemlélődésükkel kapcsolatos ájtatos formulák elmondásában. E szokás megítélésére nézve nagyon jellemző, hogy midőn a szúfiság egyik megalapítójának, Abu-l-Kászín el-Dsunejdnek (megh. 909.) kezében rózsafüzért láttak, még azt a szemrehányást tették neki, hogy a jobb osztályokból való ember miképpen használhat ily tárgyat. »Nem mondok le — úgymond — oly eszkről, mely engem abban segít, hogy Allához közelebb jussak.» A buddhista barátoktól eltanult e szokás a századok folytán a szemlélődő dervisektől az iszlám mind tágasabb köreibé átszivárgott.<sup>2</sup> De még a XV. században is akadtak ellenzői. Az egyiptomi Al-Szujútínak (megh. 1505.) még egy védőiratot kellett intéznie a rózsafüzér használata mellett azok ellen, kik mint az iszlámtól teljesen idegen szokást ítélték el.<sup>3</sup>

E mondai és gyakorlati jelenségek arra tanítják az iszlám történetének kutatóját, hogy a középázsiai szúfiságot a buddhista befolyás körébe kell helyeznünk. A szemlélet ezen módjának igazolására szolgál azon tagadhatatlan rokonság is, mely a szúfiság alapvető gondolatai és a buddhismus megfelelő tanítása között fennáll. Az a lelki hangulat és szellemi irány, mely a szúfi gon-

<sup>1</sup> Tibetre nézve Ph. Ed. Foucaux *Le Lahta Vistara* II. k. (Annales du Musée Guimet T. XIX. Paris, 1892. 64. l.)

<sup>2</sup> A részletekről szóltam: *De rosaire dans l'Islam* című értekezésemben. (Revue de l'Histoire des Religions, 1890, XXI. k. 295—301. ll.)

<sup>3</sup> Brockelmann *Gesch. d. arab. Litteratur*. II. k. 152. l. 187. sz.

dolkodás és életmód alapját teszi, úgy tűnik föl mint a buddhista gondolkodás beleillesztése az iszlám keretébe, ehhez való alkalmazása és idomitása.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy a szűfiség teljesen átvette és az iszlám nyelvére lefordította legyen az élelméjű hindu Vedanta-philosophia örökségébe lépett finom metaphysikát és psychológiát, melyet a rendszerré kialakult buddhismus kifejtett.

Hogy teljes párja legyen a szűfiség, arra még a buddhismus egy központi jelensége nélkül szűkölködött. Nem csoportosíthatta világnézetét egy szent és symbolikus jelentőséggel felruházott személy legendája körül, minő a Boddhisatva, kinek életutja minden részletében a buddhista tökéletesedésnek symboluma.

A szúfi mesterek nem könyvekből tanulták el a buddhista gondolatokat. Átkölcsönzésük nem abból állt, hogy a »hármaskosarat« (Tripitaka) átvették volna arab vagy perzsa nyelvre. — Az életből és az érintkezésből ismerték a Buddha tanaira épült világnézetet. Közvetlen közelségből látták a szerzeteseket és a kiknek hajlamuk volt a világ hiúságától elfordulni és a lemondó életben magasabb életfokot látni, az ő példájukra vonultak klastromokba és alkották meg a koldus-szerzetesnek eszményét.

S hogy tényleg buddhista minták voltak közvetlen befolyással ez életnézet kialakítására, már az az egy tény is mutatja, hogy Közép-Ázsiában Balkh városban van székhelye az első szúfi csoportosulásnak, oly területen, melyen az iszlám hódítása előtt a buddhismus uralkodott\* és mely az iszlám szentségre törekedő hiveinek számos példával szolgálhatott ezen eszmény felé vezető útról. Ibrahim b. Edhemet, kinek legendáját főttebb Buddha legendájával hozhattam kapcsolatba, balkhi királyfíznak mondja a legenda. Ezt döntő körülménynek tekinthetjük.

Tapasztalati okulás, nem elméleti tanulmány tette a szűfiséget a Buddha-rendszer tanítványává. Az általános irányban nyilvánul az egyezés; sok a különbség a részletes kifejtésben, az elsajátított alapgondolatok meghatározásában. De hogy e gondo-

\* E kapcsolatra igen találóan helyezett súlyt Kremer Alfréd *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, 66. 1.



latokat az iszlám teljesen heterogén világába beleillesztették, csakis a szomszédos buddhismus hatásából magyarázható.

E mozzanatokat eddig legtűzetesebben Kremer Alfréd adta elő *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam* (Bécs, 1873.) című kis terjedelmű munkájában, mely bár mennyire is haladták túl a részletekben, az iszlámtól befogadott idegen hatások felismerésében mindig úttörő tanulmánynak marad meg. A buddhista hatásokat a szűfiségre oly mélyrehatóknak ismerte fel, hogy nem csak az elméleti tanrendszerben mutathatja ki a kölcsönzéseket, hanem a mysticus gyakorlatok módjaiban is buddhista szerzetesek czeremóniáira ismer. Mi csak az előbbiekkal foglalkozunk itt. Nézzünk belőlük néhány jellemző részletet.

Nincsen jellemzőbb azon viszonyról, melyet a buddhista *Nirvána*-tan alkalmazása mutat. Valamint a buddhista világnézet a *summum bonum*-ot az egyéni élet teljes megsemmisülésével, az örömtől és fájdalomtól a *Nirvána* állapotában történő megszabadulással éri el, úgy a szúfi szemlélődésnek is végcélja a *fand*, a megsemmisülés, a *mahr* az egyéni létnek kioltása.

Jól tudjuk, hogy a buddhismus *Nirvána*-fogalmának sokféle a magyarázata. Nagyon is eltérő feleletekkel találkozunk e kérdésre, hogy mi a megsemmisülés alanya? Egész nagy irodalmat teremtett e magyarázatok scholasticus különfélesége. Vannak számosan, kik azt a felfogást védik, hogy a *Nirvána* a *lét* teljes megsemmisülésével azonos; ez életben tehát el nem érhető. Ennek ellenében a buddhismus újabb hiteles magyarázói. *Max Müller* nyomán a *Nirvána* helyes és eredeti értelméből az anyagi lét megszűnését — legalább a *Nirvána*-állapot alapfeltételéül kizárják és a buddhismus okiratai alapján úgy értelmezik, hogy: „a szellemnek teljes nyugalomra térése, melyben a múlt világ örömeiben és fájdalmában semmi része sincsen, midőn az *Én* tudata megszűnik, midőn minden óhaj és kívánság, a lélek minden sóvárgása, az örömnél és kinnak érzése el van oltva.<sup>1</sup> A *Nirvána* ellentétben a *Máyá*-val, azaz a látszólagos létezéssel, a lét valódi realitásának helyreállítása.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Müller *Essays* I. k. 242. és kk. 1. Oldenburg *Buddha* 273—278. 1.

<sup>2</sup> L. Bastian „Die Verkettungstheorie der Buddhisten“, *Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft* XXIX. köt. 73. 1.

Nem tagadható, hogy a szúfik *faná*-fogalmában ennek a Nirvánának hatása él. Nézzük, hogyan definiálják a faná-t: «Midőn az egyéntől énjének és minden hozzá tartozónak tudata távol van,» «midőn az ember az eszközökön való függéstől megszabadul, melyek neki hasznot vagy kárt okozhatnak,» «midőn semmi célja, sem akarata nincs, hanem teljesen elmerül az istenség akaratába.»<sup>1</sup>

Már ez utolsó definitióból is láthatjuk, hogy a Nirvána fogalma a szúfiknál — és ebben különbözik a buddhismustól — az istenség fogalmához, természetesen ennek merőben pantheistikus felfogásához van kapcsolva. A szúfi nem a *semmiségbe* merül, hanem a *mindenségbe*, a végtelen istenségbe. Mig amott az egyéni Én tudata minden objektivitásnak, melytől magát megkülönböztethetné, eloszlása által, semmisül meg, addig itt az Én tudatát az általános létbe, az universum-istenségbe való elmerülés, absorptió oltja el.

A «faná» — úgy mond egyik szúfi tanító — akkor áll elő, midőn nem látsz és nem tudsz mást, mint Alláht, midőn arról vagy meggyőződve, hogy nem is létezik más dolog, mint csakis Ő, ha megérted, hogy magad is Ő vagy; azt mondod: én azonos vagyok az istennel; a létezésben nincsen más, mint Isten.» Az iszlámon belül a faná fogalmát csakis a pantheismus kapcsolatában, az universalis istenlétbe való felszívódás képében alakíthatták. Az ember-egyen megszűnik, az Én is, a Te is; minden egyéni lét pusztá látszattá, valótlanossággá törpül<sup>2</sup>: ezen fordul meg a dolog; a szúfik szerint az egyén persze nem *semmivé*, hanem *istenné* lesz, az universum-istenség végtelen feneketlen tengerének egy cseppjévé, melynek önálló létezése nincsen.<sup>3</sup> Ez a

<sup>1</sup> E definitiók a Bibliotheca Indica során megjelent *Dictionary of the Technical terms*-ből (Calcutta, 1862) II. köt. 1157—58. vannak kölcsönözve.

<sup>2</sup> Blochet *Journal asiatique* 1902, I. k. 510. l.: «Il faut bannir de son esprit toute idée d'autrui et de soi-même; c'est à dire, qu'il faut arriver à considérer les autres et soi-même comme des non-réalités et comme des phénomènes».

<sup>3</sup> A szúfik pantheismusáról legutóbb hazánkfa Schreiner Márton értekezett: *Beiträge zur Geschichte der theol. Bewegungen im Islam*. Leipzig, 1899. 56—60. l.

szúfi Nirvána, mely minden látszólagos formai különbség mellett a buddhisták Nirvánájának lényegében osztozik azzal, hogy egyenlő minden eszköz eltagadásával, mely hasznot vagy kárt okozhatna, mint Dselál al-din Rúmi az ő hatalmas és mély Me-thnevijében jellemzi:

bi ghamm u endise i szűd u ziján.

«gond nélkül, gondolat nélkül a haszonra és ártalomra.»

Ez állapotot egy másik jellemző kifejezéssel, mely a Nirvána szó-nak csaknem leghívebb fordítása, *isztihlák*-nak nevezik, azaz «a semmiség felé törekvésnek,» a teljes absorciónak, midőn az egyén léte a mindenség létében merül el,<sup>1</sup> midőn sem tér, sem idő, sem a létezésnek különféle módzatai nem képezik valóságának nyilvánulását, midőn mint a legnagyobb mysticus költő mesterével, Samszi Tebrizivel mondatja el:

«Nem vagyok se keresztyén, se zsidó, se tűzimádó, se muszlim,»

«nem vagyok se Keletre, se Nyugatra, se tengerre, se szárazföldre való,»

«nem a természet rendjéből, sem az égi sphaerák forgásából,»

«sem nem porból, sem nem vízből, sem légből, sem tűzből,»

«sem az égi trónushoz, sem a fényparányhoz, sem a léthez, sem a létezéshez (nem tartozom),»

«sem e világhoz, sem a túlsóhoz, sem a paradicsomhoz, sem a pokolhoz;»

«nem származom sem Ádám-tól, sem Évától, nincs dolgom Édennel és Rizvánál»

«helyem a helynélküliség, jelem a jelnélküliség;»

«se testem, se lelkeim, mert én a szerettem lelkéből való vagyok;»

«a kétféleséget magamtól elvettem, mert *egynék* nézem mindkét világot.»

«Egyet keresek, egyet tudok, egyet látok, egyet hívok;»

«Ekívül, hogy «ó Ó», «ó Én vagyok Ó», semmi mást nem ismerek.»<sup>2</sup>

A kiből a külön személyiség teljes eltagadása, az abszolút létbe való teljes elmerülés, a lélek állandó valójává emelkedik, az érkezett el a *fund*, a megsemmisülés fokára; ő *alinszán al-*

<sup>1</sup> Blochet-nél i. h. 517. l. vudsúd-i ó der vudsúd-i ó musztahlik.

<sup>2</sup> *Selected Poems from the Diváni Shamsi Tebriz* ed. Reynold A. Nicholson. (Cambridge, 1898), 124. l.

*kámil*, a tökéletes ember. E magas fokot számos középső fok közvetíti, a szerint, a mint az ember ez egyéni lét tudatából való teljes kivetkőzés útján többé-kevésbé haladt előre. A buddhizmusnak fölötte gazdag terminológiája van e tökéletességi fokokról. A Thetagota, a tökéletes ember, a legmagasabb fokot jelöli, melyre e rendszer eszményképe a Buddha maga ért föl. Közben a tanítványoktól is elérhető fokra eljutókat *arhat*-nak nevezik; a mit róluk mondanak, nagyban van átvéve az iszlám *velikre*, az asketikus gyakorlatok által az anyagi világ fölött uralkodó szentekre. Csudákat mivelnek, uralkodnak az elemeken. Másutt egybeállítottam azt a husz rendbeli csudatevékenységet, melyet a muhammedánok az ő szentjeiknek tulajdonítanak.<sup>1</sup>

E képzetek semmi esetre nem függetlenek azon hatalom képzetétől, melyet az indek azoknak tulajdonítanak, kik a lelki concentratio (szamyama) magasabb fokait elérik; ők is az önszorosítás a levegőben repülés, a víz felületén járás képességével birnak, hegyeket megmozdítanak és mindenféle egyéb módon a természet törvényes rendjén uralkodnak.<sup>2</sup> Ha a muhammedánok az ő velijeiknek hasonló képességeket tulajdonítanak és ezek valóságát számos legendával világítják meg, melyek szentjeik életrajzeit kitöltik, csak ind mintáikat utánozzák, melyeknek forrásából merítettek.

A szúfi épp oly kevésbé mint a buddhista srámána, a Nirvánában és Fanában rejlő summum bonumot nem erre célzó elhatározással éri el. A buddhista tan elmélete szerint a legvégső célhoz *«egy nyolcz részből álló út»* vezet.<sup>3</sup>

Az út minden egyes részét a hosszú utazást végező vándor állomásaival hasonlítják össze; az utazás célja a megváltás a Nirvána fokának elérése által.<sup>4</sup> Mintha csak a buddhista inspirációt szórul-szóra követné, a szúfiság elmélete szerint is a fanâ tökélyének elérését egy út (tarika) előzi meg, melyet egy es statiókban (makám) teszi meg a megismerés (ma'rifat) útján vándorló.

<sup>1</sup> Az *Iszlám*, 195—198. lap.

<sup>2</sup> Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* I. 505. l.

<sup>3</sup> Oldenberg i. h. 215. l.

<sup>4</sup> U. o. 294. l.

Ezért a szúfi önnevelést *szulúk*nak, utazásnak nevezi. A szúfik egyik elnevezése ez: *ahl-al-tarika* (az út emberei) vagy *ahl-al-szulúk* vagy *al-szalikúna* (az utasok, vándorlók). A köznyelven minden egyes szúfrendszert, a mit dervisrendnek szoktunk nevezni, a *tarika* (Északafrikában: trika) szóval jelölik.

Nem akarnám feltételezni, hogy itt véletlen találkozással állunk szemben. Azok szerint, a mit előrebocsátottunk, nem találhatjuk nézetünk czáfolatát abban, hogy az *ut statiói* nem egyeznek a két rendszerben. Más állomások vezetnek az egyéniség elmerüléséig az Alláh = *Ev xai pav* valóságába és mások azon az úton, mely az abszolút negatiót tüzi ki végső célul. Az Alláh eszméjének fentartása, sőt legelvontabb általánosságra való fokozása már magában véve más haladási statiókat tűz a szúfi elé. De az elv mindkét részről ugyanaz. És vannak igen jelentős hasonlóságok is. Közöttük különösen egy méltó a kiemelésre azon kapcsolatban, mely ez alkalommal szemléletünk tárgya.

Egyike a legfontosabb szúfi-statióknak az a fok, melyet így neveznek, hogy *murúkaba*, azaz: meditatio; különösen ennek eredményétől függ a faná elérésének lehetősége. Ezen képesség elsajátítását és állandóvá tételét a lelki életben a legfontosabb előkészítő eszköznek mondják az egyéni lelkiélet, az *Ēn* megsemmisülésére, az abszolút *Ő*-vel való egyesülésre. Ugyanaz a jelentősége van a buddhista elméletben annak a statiónak, melyet *dhijáná*-nak, vagy *samádhi*-nak, azaz elmélyedésnek neveznek; tartalma egy eredeti szöveg hiteles fordítása szerint: «l'absence de toute idée d'individualité quand celui qui médite, la méditation et l'objet de la méditation sont tous considérés comme n'étant plus qu'un»;<sup>1</sup> lelki állapot, melyet nem mernék egyetlen magyar szóban összefoglalva meghatározni, a mint a buddhismus legilletékesebb német értelmezője, Oldenberg a maga nyelvén e szóval jelöli, hogy «Nicht-irgendetwasheit».<sup>2</sup>

A szúfi murákaba teljesen egyenlő a buddhista samádhi-val. Kísérő körülményeik is megegyeznek. A muhammedán szúfi a *chalvat*-ban, az egyedülletben, az embertársaitól való teljes elszigeteltségben gyakorolja a faná felé vezető e legmagasabb képes-

<sup>1</sup> Foucaux *Le Lalita Vistara* II. k. (Paris, 1892), 68. l.

<sup>2</sup> *Buddha* 323. l.

séget, A kik nem élethossziglan itélik magukat az egyedüllétre, a meditatio e fontos kellékének korszakonkinti szabályosságban vetik magukat alá. Különféle dervisrendeknek e tekintetben különféle szabályaik vannak. A *khalvati* rend, mely e gyakorlattól kölcsönözte nevét, évenként egymásután következő 40 napon át követeli hozzátartozóitól a böjttel összekötött teljes elszigeteltséget (csilleh). Más rendek, p. o. az Egyiptomban elterjedt Demirdasi rendnek regulája három napi khalvattal elégszik meg, mely idő alatt a dervisek még a beszédétől is tartózkodnak.<sup>1</sup> Ez az idő kizárólag a meditációnak van szentelve. E téren a szűfiség teljesen buddhista alapon áll. Tőle kölcsönözte a murákabát, a meditációt, mint a Nirvána eléréséhez vezető statio eszméjét.<sup>2</sup>

## V.

Végezetül még egy vonatkozásról szólhatunk azok közül, melyekre az iszlám a buddhizmussal lépett. E pontban már nem eszmék átvételeéről és hatásáról, hanem helyi hagyományok átmódosításáról van szó.

Nemcsak az iszlám ad alkalmat azon tény megfigyelésére, hogy valamely győztes vallás magába szíjja a legyőzöttnek hagyományait, saját rendszerébe olvasztja őket, melyben egyszermind új irányt, új jelentést, sőt új alakot nyernek, úgy hogy őseredeti jelentőségük sokszor alig ismerszik fel az új lepet alatt. Öntudatlan folyamat ez, melytől távol van minden szándékosság, minden célzatosság.

Valamint a győző iszlám egyiptomi, syr és egyéb hagyományokat szítt magába, ez átalakítási folyamat útján régi isteneket muhammedán szentekké avatván,<sup>3</sup> úgy kebelezte be a kiszorított buddhizmus hajdani fészkeinek szent hagyományait is. Ez átalakítás folytán a régi buddhista szokások residuumai néha elvesztik szent jellegüket és profán alaku maradékokként folytatják

<sup>1</sup> Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians* 5-ik kiad. I. k. 309. l.

<sup>2</sup> L. Oldenberg, *Buddha* 322. és kk. ll.

<sup>3</sup> *Az Iszlám* 215—248. l.

életüket. Vámbéry Narsakhi történeti munkájából egy e tárgyra tartozó érdekes adatot idéz. E történetíró idejében (944—948 körül) Bukhárában, a buddhismus hajdan hatalmas fészkeben (a *Bukhár* szó mongolul buddhista templomot vagy klastromot jelent) kétszer évenként nagy bábu- és faképvásárt tartottak; mindegyik vásáron vagy 5000 denáryira rugott ily gyermek-játékszer forgalma. Narsakhi szerint ez a szokás nem egyéb mint maradéka a Buddhaszobrocskák vásárának, melynek régebb időben Bukhára volt e vidéken a legjelentékenyebb piacza.<sup>1</sup>

Még sokkal jellemzőbbek azon jelenségek, midőn az elnyomott vallás szentségei a győző vallásba öröklük át jelentőségüket. Az ősidők óta bizonyos helyekhez és tárgyakhoz kapcsolt ájtatosságot az iszlám önkénytelenül a maga számára foglalta le. Midőn az iszlám hatalma a buddhista hagyományok helyébe ült, lehetetlen volt a helyekhez és tárgyakhoz kapcsolt hívő tiszteletet kiirtania. Átmagyarázta azokat a maga szellemében. Ez átmagyarázás nem holmi hierarchikus szándékosságnak, hanem a nép lelkének önkéntelen műve. — Buddhista szentségek ily népszerű módon váltak az iszlám népszerű szentségeivé. E tény a legaprólékosabb dolgokon a legtanulságosabb módon mutatkozik. Kandahárban a reliquiákban kifogyhatatlanul gazdag és talalékony buddhismus hivei Buddha egy vizeskancsóját illették ájtatos tisztelettel; az iszlám hódítása folytán ugyanazon szent ereklyét Muhammednek tulajdonították; Ceylon szigetén, hol Buddha lábnyoma képezte a hivek tisztelete tárgyát, az iszlám vallói ugyan e lábnyomot Alitól származtatják.<sup>2</sup> Senkit sem nyugtalanít az a tény, hogy az iszlám tisztelt hősenek lába a világ e vidékének földjét soha nem taposhatta. Grenard, a Dutreuil de Rhins turkesztáni kutató utazásának résztvevője, ki e tudományos missió eredményeit nagybecsű munkában dolgozta fel, e munkájában több ízben tér vissza azon jelenségre, hogy keleti Turkesztánban, hol a X. századig a Buddha-vallás uralkodott és honnan teljesen csak a XIII. században a

<sup>1</sup> Vámbéry *Geschichte Bocharas oder Transoxaniens*. (Stuttgart, 1872.) I. k. 15. l.

<sup>2</sup> Gerson da Cunha, *Mémoire sur l'histoire de la Dente-relique de Ceylon* (Ann. du Musée Guimet VII. köt.) 434. l., T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (London, Westminster, 1896) 191. l.

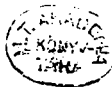
dsengizidák alatt szorult ki,<sup>1</sup> nagy számmal találhatók szent sirok (mazár), melyeket most az iszlám hódításaival kapcsolatos legendák hőseinek tulajdonítanak. E hősök vagy egyáltalán költött alakok, vagy pedig historiai személyek ugyan, de soha Ázsia e vidékén nem jártak. E helyek nem egyebek, mint hajdani stupák, melyeket muhammedán gazdákra vittek át.<sup>2</sup>

A helyi hagyomány a buddhismus kipusztulása által gazdátlanrá válván, rögtön ott termett a *muhammedán* szent, ki Buddha örökségébe lépett. A muhammedán szent és emlékhelye teljesen magukra vállalták a buddhista szentnek functióit; a sirhelyénél bemutatott áldozat éppen azon javakban és segítségben részesíti a muhammedán segélykeresőket, mint a minőkben hajdan ugyanazon helyeken a buddhisták hite részesíté a stupa tisztelőit. Az iszlám szentje, kit e helyeken tisztelnek, mint Grenard találóan nevezi, «un avatar musulman de Buddha».

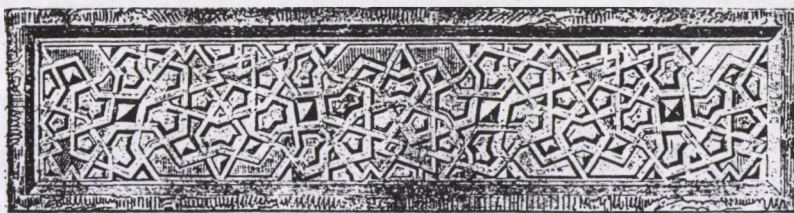
A hagyomány halhatatlan, csak magyarázata változik.

<sup>1</sup> *Mission scientifique dans la Haute Asie* (1890—1895), II. k. 240—241. lap.

<sup>2</sup> *Grenard* i. h. III. k. 46. l.







# ARABOK.

Irta GOLDZIHÉR IGNÁCZ.

## I. AZ ARAB POGÁNYSÁG IRODALMA.

Az arab irodalom három szempontból tarthat igényt arra, hogy néki a világirodalomban előkelő jelentőséget tulajdonítsunk.

Először: mert benne nyilvánul tízenhárom század óta a *muhammedán* emberiség vallásos élete és tudományos kulturája;

másodszor: mert azon jelentőségnél fogva, melylyel az arab nyelv a muhammedán műveltség fejlődésében bír, az *iszlámot valló népek nemzeti irodalmának* alakulására is elsődrendű befolyása volt;

harmadszor: azon nagy hatás miatt, melyet a középkorban az arab tudományos irodalom *Európában* is a gondolkodás és tudás fejlődésére tett.

Valamint a közép- és újabbkori latin irodalmat nemcsak oly népek teremtik, melyeknek nemzeti nyelvük a latinnal áll kapcsolatban: éppen úgy az arab irodalom alkotásában sem csupán az *arab* nemzetnek van része. Sőt az arab irodalom azon rétegei, melyek a világirodalomra érdekléssel bírnak és vele kapcsolatban állnak, nagyrészt nem is arab ajkú társadalmakban eredtek. Része van bennök az egész muhammedán világnak teljes kiterjedésében, Spanyolországtól Középázsiaig, Törökországtól a Szahara széléig, a Nilus partjaitól a Himalaya talpáig.

A muhammedánság egész területén az arab nyelv alkotja a soknyelvű hívők szellemi kapcsát; rajta nyilatkozik a vallásos és a tudományos kutatás. A mit tehát nagyjában *arab irodalomnak* nevezünk, nem tekinthető *nemzeti irodalomnak*: a *muhammedán népek irodalma* az. Részük van benne nemcsak a tősgyökeres arab társadalmaknak, meg azon országoknak, melyeknek régi anyanyelvét a muhammedán hódítás folytán az arab nyelv kiszorította (Syria, Egyptom, a maghrebi tartományok, azaz északnyugati Afrika és annak idején Spanyolország); hanem előkelő

helye van felvirágoztatásában a perzsa, török, ind és egyéb muhammedán vallású nemzeti egyéniségeknek is.

De másrészt könnyen érthető, hogy az arab nyelvnek ez *egyelemes* szerepe csak azon időtől kezdődik, midőn az iszlám alapján fejlődött szellemi élet a khalifai birodalom egész nagy területén megerősödik; tehát körülbelül a VIII. század közepétől. A mi arab irodalom e korszakot megelőző időből fenmaradt, az *arab nemzet* szellemi életének terméke.

Mielőtt tehát az iszlám arab irodalmára áttérhetnénk, a sajátképpeni arabok *nemzeti irodalmáról* kell szólnunk; szólnunk kell első sorban azon irodalmi hagyományról, mely az iszlámot megelőző *arab pogányság* idejéből maradt reánk, azon korszakból, melyet maguk az arabok, szemben az iszlám utáni korszakkal, e névvel jellemeznek: *al-dsáhiliyya* azaz a *barbárság, vadság* korszaka.

S e részben az arabságnak művelődés tekintetében egymástól lényegesen eltérő két csoportját kell megkülönböztetnünk.

Ott vannak egyrészt a *Délarábiát* (Jemen), vagy mint rendszeren nevezni szokták *Boldog Arábiát* (Arabia felix) lakó nemzetek, melyek közül az ókorban leginkább a sabæusok (közülök került ki Sába királynője) és minæusok jutottak hatalomra. Történelmi életükről, műveltségük magas fokáról, közgazdasági viszonyaik kedvező állásáról, kiterjedt kereskedelmi összeköttetéseikről észak felé és az országukat délről határoló tengeren túl egészen Indiáig, a klasszikus írókon kívül azon, most már a 3000-et meghaladó feliratok adnak részletes hírt, melyeket a francia ARNAUD TAMÁS első felfedezései óta (1843) HALÉVY és GLASER hoztak Európába ez országból. Délarábiában a városi élet virágzott; kifejlődött kereskedelmük jó módot biztosított az ország lakóinak; sokoldalú érintkezésük széles látókört nyitott nekik és magas fokra emelte műveltségüket. Az írás mestersége, a mint sűrűen található felirataikból látjuk, a Kr. e. 1500 körül már teljesen ki volt náluk fejlődve. Bár e feliratokon kívül egyéb irodalmi emléküik nem maradt ránk, történetüknek e fennmaradt okmányai is elég világosan mutatják, hogy írástudóik a nyelvet elég finom és biztos módon, a stylus nem csekély fejlettségével használták a nép történelmi emlékeinek megörökítésére. A hajdani területükön talált épületromok meg arról is tanúskodnak, hogy külső életfeltételeik nem nélkülözték a kényelmet, sőt a fényűzést sem.

Tőlük határozottan különböznek az országuktól *északra lakó arabok*. Nyelvük ugyanazon ágról szakadt, mint a sabæus és minæus feliratok nyelve; de azért nem azonos vele. Mindegyikük külön nyelvjárási egyéniséget mutat. Az északi arabok óriási területén, mely már az ókorban egészen Syriáig terjedt, ugyan nem hiányzott teljesen a városi élet. A kereskedelmi érdekek már az ókorban is egyes városi központokat

fejlesztene, melyek egyúttal a vallásos kultusznak is főhelyeivé válnak. Ilyen hely volt ősidők óta az iszlámban oly nagy jelentőségre hivatott *Mekka*.

A terület északibb részein idegen befolyás alatt magasabb fokú műveltség is meghonosodik. Délarábiából kivándorolt törzsek magasabb színvonalra emelik *Iathrippát* (Jathreb), a későbbi *Medinát*. Perzsa befolyás érvényesül a Mezopotámiában megtelepedett arab lakosság közt.

De nem azok alkották az arabság zömét az iszlám előtti időkben. Ennek igazi képviselőit nem a városokban és falvakban lakó kereskedő és földműves nép között találjuk, hanem a batártalan arab sivatagban sátrak alatt tanyázó *beduin* törzsekben, kiknek nemesség dolgában a megtelepedett arabok is szívesen elismerték elsőbbségüket. Az arab nép nemzeti jellemvonásai ezekben nyilvánultak leghatározottabban és legigazabban, az idegen befolyásoktól teljesen érintetlen fokon. Ezekkel van dolgunk, midőn a *dsáhilijsa* szellemi életéről szólunk. Közöttük lépnek elő a nemzet költői, kiket még évszázadokkal később is mintául tekintett mindenki, ki a khalifák fényűző udvarán arab nyelven szólaltatta meg műzsáját és arab dal kíséretében pengette lantját.

Teljes szellemi életük a költészetben tükrözik. Ennek legrégebbi fenmaradt emlékei legfeljebb a Kr. u. VI. századig nyúlnak vissza, azaz az iszlámot csak egy évszázaddal előzik meg. Az ez időből fenmaradt költemények a versmértéket már teljes fejlettségében és a verselés technikáját is a tökéletesség oly fokán mutatják fel, melyet az arab műköltészet később sem haladott túl. Ha tekintetbe vesszük, hogy a sivatag költői és költészetükön épülő hallgatóik az írás mesterségét csak elvétve ismerték és hogy ennél fogva a költemények megőrzése azon törzsen belül, a melyhez a költő tartozott, a szájhagyományra volt bízva: nagyon könnyen megérthetjük azt a tényt, hogy sok évszázad költői remekei feledésnek indultak és hogy az iszlám tudományos életével megindult philológiai gyűjtő munkának nem kínálkozott régibb anyag a VI. századból való azon költeményeknél, melyeket azontúl mindmáig az arab poezis utólréhetetlen remekeinek szoktak tekinteni. De mindamellett sikerült a tudományos kutatásnak, hogy a régiségből szórványosan fenmaradt hagyományokból a kifejlődött műköltészet előzményeinek, úgymint fejlődése menetének általános képét megalkossa.

Az arabok legősiebb előadási műformája a fegyvelmezett metrikától még teljesen független *próza* *rimelés*, azon előadási forma, melyet régi idők óta *szads'-nak* neveztek: emelkedettebb hangú beszéd, melyben a kezdetleges *rhythmus* által lazán megkötött rövid szakoknak egy közös végrím kölcsönöz formai egységet. Ezen arab műformában, melyet későbbi időben is a magasabb műprózában, különösen pedig a *makámában*

használnak, jelentek meg az arab költészet legősibb kezdetei. Legrégibb alkalmazásának köre a kuruzslás. A kuruzslók (káhín) ily rímes prózában adták elő bűvös mondásaikat. Tőlök alig különbözött az arabok őskorában a költő, kinek már neve is, *sá'ir*, azaz: a tudó, javas, azt mutatja, hogy mondásainak, mint aféle orákulumoknak, varázserőt tulajdonítottak. A költő mondásában magasabb isteni hatások nyilvánulnak; szájából áldás és átok hárul azokra, kik felé mondásai irányulnak.

A mennyire az arab régiség tényeit a zavaros módon reánk maradt hagyományból \* kihüvelykezhajjuk, ily rímes mondásokban jelentkezett az arab költészet legősibb alkalmazása.

E költői forma használata az arab törzsek nemzeti hagyományának különösen két körére terjedt. Az egyik a törzsek *harczias viszonyaival* és e harcok alkalmával érvényesülő ősi szokásaikkal áll kapcsolatban; a másik a nomádoknál nagyon kifejlődött halottas kultusszal függ össze: amaz a nemzetnek belső politikai alkotmányából, emez a primitív vallásos életből nőtt ki.

1. Az arab költészet legősiebb fajainak egyike ugyanis a *hidsá*, azaz: a káromkodó mondás, ráolvasás.

Az arab törzseknek egymás közt szüntelen folyó versengésében és viaskodásában nagy szerepe van a törzsek költőinek. Nemcsak karddal és dárdával harcognak, hanem csupán nyilat szórnak az ellenfél soraira, hanem az istenségtől sugalmazott ember (ilyennek nézték a költőt) szavának erejét és ennek biztos fogamatját használják az ellenség ártalmára, saját feleik támogatására. A költők a harcban mindkét félen azzal vettek részt, hogy becsmérő, átkozó mondásokat szórtak az ellenség fejére. «*Káfia*», azaz a «koponyát szétzúzó», e névvel nevezte az arab ember, ily mondások hatásának feltételezésével, a *sá'ir* orákulumát. Későbbi időkben e műszót félreértették és a *rím* jelölésére foglalták le.

Ily mondások a törzset, a melyet illettek, a sivatag lakói szemében gúny és megvetés tárgyává tették. A hősök viadalait, fegyveres mérkőzéseiket, a költők ócsárló költeményei előzték és kísérték; a békekötést okvetlen az ily költemények beszüntetése követte. Őseredetükben a gúnyoló és becsmérő versek valóságos átkos varázsmondások voltak és az arabok azon hitében gyökereztek, mely szerint a költőt magasabb, természetfölötti hatalmak sugallatával megadományozott embernek tartották, a kinek szava varázserővel bír. Az arab költészet ősi fajai a kuruzslásból fejlődtek; ugyanaz a történetük, a mi az *ερασιδῆ*-é és a *carmen*-é. Ezért találjuk bennük ugyanazt a műalakot is alkalmazva, a

\* V. ö. *A pogány arabok költészetének hagyománya*, Budapest. Akadémia, 1893.

melyet a kuruzslók (káhin) alkalmaztak ráolvasásaikban, a *szads'* formáját.\*

Az arab néphit elgyengülésével a költő elveszti e jellegét; a kuruzslóból szóművész lesz. A primitív versmondásban alkalmazott műfaj is tovább fejlődik. A pusztán rimes *szads'*-ból a versmértéktől megkötött rimes beszéd lesz. Mindenféle átmeneti fokokon keresztül e fejlődés a *redsez*=versnél állapodik meg, a mértékes verselés legeredetibb formájánál:

˘ - - ˘ - | - - ˘ - | - - ˘ -

A verssorokon közös végrim vonul végig. Ez a régi *redsez*-vers alakzata. Alkalmazása eredetileg ugyanazon körben mozog, mint a régi *szads'*-mondásoké.

2. A *hidsá* mellett a pogány arabok ősi költészetében a legfontosabb helyet a *gyászdal* (marthija) foglalja el. Kezdetei az arabok halottas kultuszában gyökereznek. A halottat a túlélők részéről, mintegy vallásos kötelesség, illette meg a sirató ének, a gyászdal; ugyanaz, a mi a rómaiaknál a *neniae*. Ilyen nélkül sirba szállni, a legnagyobb gyalázat, mely embert érhet. A régi rómaiaknál a halottas siratás megtagadása a legnehezebb büntető ítéletek következménye volt. Az araboknál e végtiszteletből való megfosztás nem öltött ugyan jogi alakot. De a *köztudat* a becsületességgel kapcsolta össze a rigmusos bucsuztatás elmaradását. Becsületes embernél a halottas szertartás elengedhetetlen alkotó része volt a halott jajgató bucsuztatása. A temetés előtt a fehér szövetbe göngyölített hulla köré gyülekeztek és gyászoló kiáltásokkal ünnepelték érdemeit, siratták elköltözését. Rendesen a nők hivatása volt a jajkiáltás hangoztatása.

Már a pogányság régiebb korszakában ez ősi szokásból a sirató asszonyok intézménye fejlődött ki; mint a hébereknél a *mekónénóth*, a rómaiaknál a *praeeficae* asszonyok. A gyászdal hangoztatása mesterséggé vált.

E sirató mondások is régi időben a *szads'*-alakban jelennek meg és ily egyszerű formájukban a *nijáha* (jajveszéklés) nevét viselik; az irodalomban is fenmaradt még a gyászének ez ősalakját őrző számos emlék. Később a költészetnek e legrégibb nyilvánulásai is az arab költészet egyéb fajainak fejlődési útját futják be: a *redsez*-formán át a kifejlődött metrika változatos alakzatait öltik és a műköltészet körében foglalnak helyet. Csak e fejlődött alakjában nevezik tulajdonképen *marthija*-nak.\*\*

\* E dologról bővebben szoltam *Abhandlungen zur arabischen Philologie* cz. munkám I. kötetében (Leiden, 1896).

\*\* A falusi arabok között még mai napig is fenmaradtak a régi *nijáha* alakjai. Ezekről most érdekes közléseket találhatni Dalman munkájában: *Palaestinischer Dīwan* (Lipcse 1901) 316--334. l.

A hagyomány hézagossága és megbízhatlansága miatt nem kísérhetjük vizsgálódó figyelemmel az a fejlődési menetet, melyet a primitív redsez-vers megtett, míg belőle az a fejlődött műköltészet alakult, melylyel az arab költészeti *irodalom* kezdetén, már a VI. század körül találkozunk.

Forma tekintetében a versmértékek változatos rendszere, melyet e tudomány arab művelői tizenhat typusra vezetnek vissza, nyilvánul már e műköltészet kezdeteiben is. A költemények nagyszámú distichonokból állnak, melyeknek mindegyike magában véve önálló jelentőséggel bír és melyek stróficus egvségekké nem csoportosulnak.

Az ősi versrendszerből csakis azt a sajátosságot tartották meg, hogy a verspárokban közös végrim vonul végig; a kezdő sorban a distichon két fele is rimel egymással, míg a következő sorokban már csak a distichonok második felei vannak a közös végrimnek alávetve. 40–100 ily alakban egymásután következő distichonból alakul az arab műköltemény: a *kaszida*.

3. Tartalom tekintetében sem szorítkozik a kaszida azon körre, melyre az arab sá'irok ősi szads'-mondásai terjedtek. A régi sá'ir örököse az emberi élet legváltozatosabb vonatkozásait vonja bele kaszidáinak keretébe.

Már a reánk maradt legrégebb kaszidák is bizonyos állandó schémát mutatnak fel, melynek szemmeltartása az arab műköltészet sarkalatos feltétele.

Minden szabályszerű kaszida, bármilyen legyen is a költemény sajátos czélzata, szerelmi sóhajtáson kezdődik. A költő rendszerint való vagy képzelt szeretőjének magasztalásán, elválása fölött érzett fájdalomának kifejezésén kezdi költeményét. Ez exordiumot *naszib* (leírás)-nak nevezik. Az arab ókornak egy híres költője, az Azd törzsből való *Sanfara*, egy nagy költeményét, melyben vad hőstetteivel, rabló kalandjaival dicsekedik, lágy szerelmi hangokkal vezeti be:

«Nemde Umm Amr arra tökélt el magát,  
hogy tovaálljon; eltávozott és nem bucsúzott el barátaitól;

«Hirtelen lepott meg bennünket szándékával; bár elég soká tevéink nyakai mellett táborozott (övéivel);

«Szemem előtt élt éjjel-nappal; de most véget vetett a dolognak, elfordult, elillant;

«Jaj a lelkemnek,\* Umeimá (a kis Umm)-ért, beh sokat gyönyörködtem benne; s most elpusztult az élet gyönyörűsége!

«De bámultam, bármikor elhaladt előttem, nem engedvén fátyolát lehullani és nem tekintvén se jobbra se balra;

«Földnek mereszti szemét, mintha valami elveszett dolgot keresne; egyenesen

\* Az eredetiben: *nadjamnak*; a máját mondják az érzések székhelyének; erre a bibliában is van elég példa.

- maga elé néz, s ha megszólít, szegyenkezve elpirul;
- «Fukar alvás után kora hajnalkor kél, hogy reggelre eledelet vigyen a szomszéd-asszonyoknak, midőn nem igen várhatnak másfelől;
- «Lakóhelye távol áll az ócsárlástól, midőn biz' elég asszony sátrát könnyen éri a gáncsoló szó;
- «Umeima! az ő hire nem hoz szegyént hitvestársára; ha asszonyokra kerül a szó, mocsoktalan és tiszta az ő hire;
- «Ha este hazatér (hitvestársa), ott találja szeme fényét; boldog, nem kérdezi, hol töltötte idejét?
- «Magas természetű, karcsú, arányos alkotású; azt mondhatnád, hogy tündér, ha ugyan lehetne tündér-ember;
- «S midőn esthosszat egymás mellett ülünk, olyan volt körülünk sátrunk tája, mintha az éjjeli harmatra bázsilikom volna szórva,
- «Finom bázsilikom Halja völgyéből, virágzó, illatot lehelő, nem olyan, mely a sivatag fővényében elfonnyad».

Itt aztán minden közvetés nélkül átcsap a sivatagban végrehajtott rablójáratainak és vad harczainak leírására:

- «Mily gyakran indítottam útnak hős legényeim, (a napsugarak perzselésével) vörös ijaikkal;
- «A ki portyázik, hol zsákmányt hoz, hol az ellenség gúnyját vonja magára stb.»

A naszib-nak leggyakoribb formái közé tartozik, hogy a költő apórára felsorolja a helyeket, melyeken kedvesével valaha időzött; a hol azelőtt vígan voltak együtt, most pusztuló nyomok és heverő törmelék emlékeztetik csak a hajdani tartózkodás örömeire. A leghíresebb kaszidák ily bevezetésből indulnak.

Igy p. o. Zuheir b. Abi Szulma egy híres kaszidát szentelt a Murra törzs két bőkezű sejkhe dicsőítésének, kik a Dzubján és Absz törzsek sok évtizeden át folyó vérboszúharczának azzal vetettek véget, hogy saját vagyonukból szolgáltatták a vérváltság fejében járó összes tevéket, a mi által aztán vége szakadt a sok ideig húzóódó vérontásnak. E kaszidát a következőképen kezdi:

- «Valjon Umm Aufa sátraiból valók-e a fekete homoknyomok, melyek (ha kérdezik) nem felelnek, Haumána, al-Mut-hallam és al-Darráds kavicsos síkságain?
- «És a hol lakóhelye volt régiben Al-rak-matain táján, most olyan mint a színes karczolás nyoma a kar belső izületein;
- «Nagyszemű bölények és gémeik változva járnak ott ide-oda és kölykeik minduntalan felemelkednek nyugvóhelyeikről.
- «Hűsz év leforgása után megállapodtam e helyen; csak nagy bajjal ismertem rá a lakóhelyre sok találgatás után;
- «Lábastartó fekete kövek rendre hevertek, ott voltak még az árkok el nem pusztult nyomai, mintha kútgyödrök készülnének ott;
- «Midőn ráismertem a régi tanyára, azt mondtam «Jó reggelt, ó régi lakás, légy üdvöz!»

Ily bevezetés után aztán részletes leírása (innen a *naszib* elnevezés) szokott következni a nő bájainak, kiről az elpusztult tanya megpillantá-

sánál a költő megemlékezett; e leírások némileg túlzó hasonmásai a bibliai Énekek Énekéből ismert rajzoknak, a szeretett nő külsejének legrészletesebb magasztalásával.

A társak azonban nem engedik, hogy a költő szerelmi búval, a multak emlékével gyötörje magát. Vigasztalódást ajánlanak neki a lelket felvidító jó régi bor fölött, a melynek színét és egyéb tulajdonságait ez alkalommal körülményesen írja le. Meg arra bírják barátai, hogy gyorslábú tevéjére pattanjon és tova induljon a sivatagban. E buzdítás aztán alkalmat ad a költőnek, hogy egyrészt tevéjét írja le részletesen minden legaprólékosabb sajátosságaival; másrészt, hogy a sivatag rémségeiről adjon képet. Zivatar éri. Ez megint alkalom egy nagy kitérésre, melyben az állatok menekülését, minden kezük ügyébe kerülő oduba bujását rajzolja a költő a képzelhető legrealisticusabb és a legkisebb részletekre kiterjedő színezéssel. Vadászatra is akad alkalom hosszas vándorlásai alatt és ez megint új epizódot szolgáltat a költőnek. Leírásainak egyik kedvelt tárgya ez alkalommal a féltékenységről híres vadszamár, mely szigorú fegyelmet tart családjában és egyre mardossa a nőtényeket, ha az egyenes útról eltérni talál. Ép oly kedvelt kitérést nyújt a strucz, a madárvilág tevéjének leírása.

Vándorlása mindezen körülményeinek részletezése után a költő végül elérkezik vándorlása céljához, a nagy jóltevőhöz, kit dicsőíteni készül. A kaszida végén magasztalja nemes őseit, hőstetteit, bőkezűségét és mindazon kiváló tulajdonait és erényeit, melyek az arab gentleman jellemét teszik. Így jut el a költő szeretőjének siratásából kiinduló kaszida, mindenféle sivatagi jelenetek részletezésén át, a költemény tulajdonképeni tárgyához.

Ily epizódokból, melyek egyenkint külön kis önálló rajzoknak válnak be, alakul a szabályszerű *kaszida*, azaz, — a mint most e műszó jelentését is megérthetjük — a *cél-költemény*, így nevezve azon sajátosságáért, hogy a költő az apró rajzokon át bizonyos cél felé törekszik, melyhez sok kitérés után a hosszú költemény végén elérkezik. Az arab műköltemény e schematikus alkatát a magyar olvasó azon két kaszidán szemlélheti, melynek magyar fordítását 1866-ban Jónás János a Nyelv-tudományi Közlemények VII. kötetében mutatta be. E próbák révén meggyőződést szerezhet egyuttal a régi arab költészet két kimagasló sajátosságáról.

Először is *realisticus* jellemről, mely minden lépten-nyomon cserben hagyja az embert, ha egy megszokott előítéletnek engedve, mindenemű keleti költészettől dagályos túlzásokat, a képzelődés mértéktelen ültengését várja.

Az arab költészet, a mennyiben a külső tárgyak vagy a költőtől



szemlélt természeti jelenetek leírásával foglalkozik, a részletek *természethű* festésében mutatja teljes erejét. A költő nem *ábrándozik*, hanem *szemlél*.

Aztán, másodszer, a régi arab költő nem is *elmélkedik*. Nem tartozik a «Napkelet bölcei» közé, kitől az élettapasztalat leszűrődött eredményeinek előadását várhatnók. A dolgokat nem általános és magas gondolatok szempontjából itéli meg, hanem mindig csak a maga és — a mi az arab társadalmi felfogás szerint ettől nem különbözik — törzsének szempontjából. Az arab költő mindig *aktuális* és *subjektív*, akár magasztal, akár ócsárol. Mindent a törzsi életre való vonatkozásai szerint érez és csakis azon czéllal adja elő, hogy törzsének javát és dicsőségét szolgálja.

A kaszidák egy nagy részének éppen ez a *czélja*, ez adja meg a költőnek a szenvedély hangját, mely mindent áthat, a mit a sivatag társadalmi viszonyai köréből költészetének tárgyául választ. Magasztalja azokat, kik barátságos viszonyban állnak törzséhez, gúnyolja és ócsárolja a törzs ellenségeit és vetélytársait. S ezért azon változatosság mellett, melyet, mint épen láthattuk, a kaszida keretében kifejt, nagy előszere-ttel műveli a törzsi élettel kapcsolatos régi motivumokat.

A régi kuruzsló-sá'ir hidsá-mondásai *gúnyoló kaszidákká* fejlődnek, melyek egyenes leszármazói az ősi hidsának. Most a kaszida schémájába illeszkedve, naszibon kezdődnek, végigjárvák a változatos epizódokat, míg *czéljukhoz*, a tulajdonképeni hidsá-célhoz elérkeznek. Kiemelkednek a közönséges költemények sorából; még átérzik rajtuk az ősi hidsá jelentősége és hivatása. Most is kíséri a törzsek fegyveres harcának és arra vannak szánva, hogy az ellenség hírnevének megártsanak a sivatag társadalmában, a hol a gúnyversek szájról-szájra szállanak.

«Jól tudják — így szól egyik költőjük,  
Muzarrid — régi idők óta, hogy én, ha  
komoly háború készül, szókkal har-  
czolok és nyilakkal lövöldözöm;

«Megemleget mindenki, kit örökké meg-  
maradó versekkel támadok, melyeket  
a vándorlók énekelnek mindenfelé és  
melyek szavára vágtatnak a háta álla-  
tok;

«Versekkel, melyek feledésnek nem in-

dulnak soha és melyeknek szavalóival  
mindenfelé találkozunk;

«Valahányszor újra ismétlik azokat, gya-  
rapodik dicsőségük, bármikor dallal  
próbálkozik a buzgó ajak;

«És a kire *küijül* szórok, azon meglát-  
szik, valamint a fekete folt a fehér  
arczot elcsufitja:

«Nincsen, ki ily foltot lemoshatna».

A gúnyverssel a kaszida rendszerén kívül önállóan is találkozunk. A törzs leghíresebb költői művelik e fajt, népük dicsőségére. A gúnyt rendszeren az ellenséges törzs származásából, hagyományainak egyes aggályos pontjaiból merítik.

Többnyire genealogiai szempontok uralkodnak rajta. A törzs ős-

anyáinak erényességét gyanúsítják, vagy megtagadják tőle az arab érényekben való részvételt.

A törzs ősanái között rabszolganőt mutatnak ki; ez elegendő arra, hogy a törzs becsületére és nemességére gáncsot vessenek; vagy kitalálják, hogy valamelyik őse a vendégszeretet gyakorlásában, a vérboszu teljesítésében nem felelt meg az arab ideálnak. Ily motívumok töltik ki az arabok költészetének azt a részét, mely a *hidsá* nevén ismeretes és mely — mint még látni fogjuk — a pogány korszakból beöröklődött az iszlám idejébe is.

Az arabok legősibb költészetének másik faja, a halottat sirató jajiáltás is magára ölti a kaszida alakját és valóságos műkölteményül jelenik meg. Ilyen alakjában már nem a halottas *szertartásnak* van szánva, hanem ettől teljesen függetlenül az érdemes férfi vagy nő emlékét örökíti meg.

Azonban nevezetes, hogy még e kiművelt kaszida alakjában is fenntartotta a régi sirató mondások némely jellemző formai sajátosságát, melyet csakis a kaszida e fájában találhatunk.\*

A költő ilyenkor saját gyászos érzései kifejezésén kívül leginkább a halott jó tulajdonságait dicsőíti, mije volt ő törzsének, népének. Hősieségén kívül leginkább vendégszeretetét szokták magasztalni és ez erény túlságos kiemelését csakis úgy méltathatjuk, ha a sivatag nyomorúlt életviszonyait tartjuk szem előtt. Ha a siratott halott nem természetes módon múlt ki, hanem erőszakos gyilkolás okozta halálát, a gyászda, kegyetlen szenvedéllyel serkenti a hozzátartozókat, hogy a vérboszu szent kötelességének minél előbb eleget tegyenek; szól a gyalázatról melyet e kötelesség elmulasztása vagy elhalasztása, a gyilkos törzsével való megalkuvás reájuk hozna.

A költészet e nemének gyakorlata a régiség szokásaiból fenntartotta azon jellemző jelenséget, hogy leginkább *költőnők* foglalkoznak vele. Beiruthban az ottani jezsuiták nyomdájában most adják ki a régi arab gyászdalköltőnőktől fennmaradt maráthi-dalok több kötetre szánt gyűjteményét, törzsek szerint rendezve. Már az eddig megjelent első kötet 61 ily költőnőnek az irodalomban szétszórva megőrzött sirató dalait mutatja be.

Némely költőnőtől terjedelmes dalgyűjtemények (dívánok) maradtak reánk. A legnevezetesebb ezek közt *Al-Khanszá*, a Szulaim törzsből való asszony költeményeinek gyűjteménye. A pogányság és az iszlám határán élő költőnő a költészet egyéb nemeiben is kitűnt; de híressé

\* A részletekről bővebben szoltam *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie* cz. tanulmányban. (W. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1902.)

leginkább azon nagyszámú gyászoló versei tették, melyeket férje Mirdász és háborúban elesett testvérei, Mu'avija- és Szakhr-ról mondott.

Most bárki az arab régiség érzelemlépe iránt érdeklődik, franczia fordításban is tanulmányozhatja a híres arab költő műveit, melyekben férje és testvérei emlékét tiszteli. Általán a későbbi marthija mintáit szemlélhetjük bennük.

- «Szemem nem bir álmot találni — így  
siratja testvérét —, egy szálla szüntelen  
szemfájással kinoz, úgy hogy szememet  
nem birom álomra behunyni,  
«Szakhr miatt. — Hol van még a vitéz  
Szakhrhoz fogható, midőn oly nagy  
az inség, hogy a tevék már csikóiknak  
sem viselik gondját!  
«A vitézek vitéze, senki sem érte fel az  
ő tökéletességét; a legkeményebb szikla  
án áthatolt, midőn hiába vesződött a  
többiek ásója;  
«Esküszöm a fakó tevékre, melyek ügetve  
a szent ház felé törekednek;  
«Ha 'Amr fiai (Szakhr testvérei) gyászol-  
nak érte, (van okuk rá, mert) valóban  
nagy baj érte 'Amr fiai;  
«Egyik kezével hőstetteket végezett, a  
másikat meg megfekték,\* és nem apadt  
ki jószágának nedűje;  
«Hisz látod, hogy Szulaim magasrangú  
vitézei hogyan áztatják szakállukat a  
szemük zugának szögletéből (ömlő  
könnyel).  
«Mi sokszor keveredett paripád az ellen-  
ség dübörgő lovai közé, midőn a vezé-  
rek között a háború malomköve forgott!
- «Midőn sima dárdádnak fejét oda von-  
tad karcsú derekú sáskához hasonló  
paripádra;  
«És midőn a lándzsák hegyei találko-  
tak, a harci tűz kigyuladásakor, te a  
halál serlegével sűrőtől;  
«Hogy védjél és óvjál, mikor néped már  
alig birt a harci tüztől való rémülé-  
stől.  
«Ki veszi most magára a vendég ügyét  
midőn ijesztő éjszaki szél bűg, a mely-  
nek viszhang felel a távolból;  
«Melynek hidegsége a viselős tevéket  
arra kényszeríti, hogy lesóványodva,  
kiálló vesével meneküljenek?  
«Ha Szakhr él, ha ilyenkor vendégül  
hozzá betérsz, vendégeit a (teve) pú-  
pok zsirjával jól tartja.  
«Valjon oda hagytatok-e túplálótokat és  
gyámolítótokat egy homokos gödörben,  
melynek oldalai omladoznak?  
«Sirasson téged a te néped nagy tet-  
teidért és harczaidért; mert valóban  
te ezeknek embere valál!  
«Zalfa (a te paripád) hiába néz utánad;  
most pihenhet; ő jaj, bár csak láthatná  
a lovag (búsuló) paripáit!»

Csupa magasztalás, mely a gyászolt férfiú értékét a mindennapi élet szükségéhez méri. A pogány költő szózata mindenestül a földön mozog. E gyászolásba nem vegyül még a halhatatlanság gondolatának vigasztalása; nem az Éden reménye, melynek örök jutalma várakozik a kegyes és erényes emberre.

Ezeket csak az *iszlam* fogja hirdetni az arab nemzetnek.

\* A jótéteményt a tejjel hasonlítják össze.



hogy gazdag zsákmánynyal ajándékozták meg őket; e kegyelemért a jövő számára is könyörögnek a feliratokon névszerint felhítt istenekhez, Almakahuhoz, Dzu Sarához, Athtarhoz és a többi helyi istenségekhez.

Az istenek akaratát és rendelkezéseit emlegetik mindenütt; nekik hódolnak és engedelmeskednek; hatásuk alatt állóknak érzik magukat. Nem így az északarab harcos, ki költeményeiben szüntelenül hősiességgével és vakmerőségével kérkedik, s kinek eszébe sem jut, hogy sike-reinek érdemét magasabb hatalmakkal megoszszza.

Hogy mennyire idegenkedtek attól, hogy az életre és változatos eseményeire vonatkozó gondolkodásukat vallásos szempont alá helyezték, mutatja a gúny, melylyel Muhammed tanítását fogadták; az a makacs ellenszegülés, melyet ellenében kifejtettek. Ellenben a délarab szellem befolyása alatt álló Jathrib-ban (l. fönt) a vallásos gondolkodás befogadására alkalmas talajt talált a hazájából kiüldözött próféta.

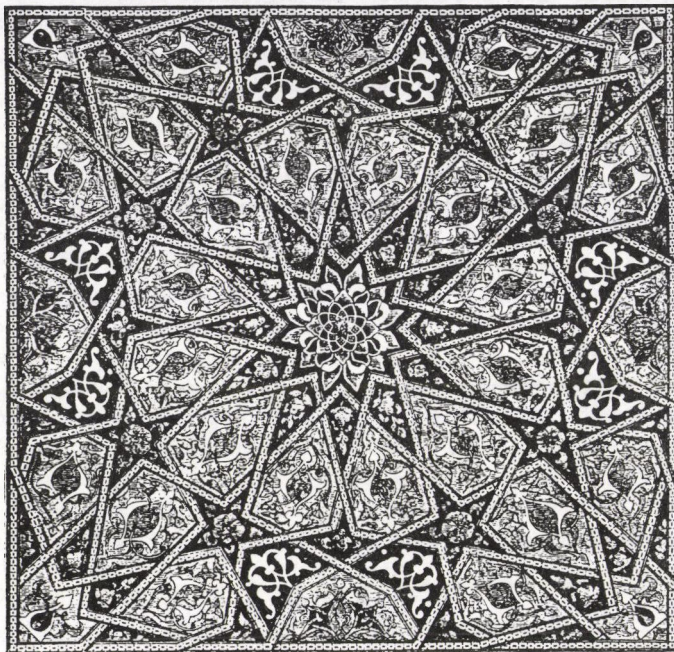
Mert az északi arabok teljes világnézetével ellentétes tan volt az, a mit Muhammed, Abdalláh fia, a Mekkában uralkodó Kureis törzs kevésbé jelentékeny Hásim-családjának ivadéka, adott eléjük. Tőle hallották legelőször azt a rémületes hirdetést, hogy az emberre rossz cselekedeteiért biztos megtorlás vár egy világban, melynek valóságát közöttük eddig csak egyes különczködő rajongók vallották; hogy azon cselekedeteket, a miket őseik hagyományából a legfőbb törzsi erényekként szentül tartottak, Alláh bűnül rója fel az embereknek. *Alláht* — a nevét — ismerték; hisz valamennyi sémi népnek közös istenneve volt; de nem hallottak arról, hogy ő a világ *birája*, az *«élet napjának ura»*. S egészen idegenszerű volt szemükben maga a képzet, hogy Alláh az egész világot ítéletnek veti alá, mely sujtja a bűnöst és irgalmaz az erényesnek. Pedig egyuttal oly bűnösnek hitte Muhammed a világot, — világ alatt ekkor persze csak azt a kis társadalmat értette, melyben eddig megfordult volt — hogy a *világítéletének napját*, melynek eszméjét a zsidók és keresztények hagyományaiból vette át, mindinkább közeledni érezte. Enapnak eseményeit pedig a legizzóbb színekkel rajzolja meg túlcsapongó képzeletlődése. A természet rendjének teljes bomlásával hozza kapcsolatba: ketté hasad az ég boltozata, széthullanak a csillagok, egymásba szakadnak a tengerek. Csak az igazak és hívők menekülnek a világ végső pusztulásából.\*

Muhammednek a vallás és a társadalom reformját magukban foglaló *hirdetése*i irodalmi alakban abban a könyvben vannak összefoglalva, mely vallástörténeti nagy jelentőségén kívül, az arab irodalomtörténetben azért is nevezetes, hogy ebben az irodalomban a legelső lezárt egész alkotó mű, szóval a legelső *könyv*.

\* Lásd az erre vonatkozó szúrák fordítását: *Nagy Képes Világtörténet* IV. k. 596-597. l.

Ez a könyv a *Korán*, azaz: *Hirdetés* (nem «olvasmány»).

Rosszul határoznók meg minőségét, ha teljességgel prózai műnek jellemeznők; e meghatározás legkevésbé fődözné a Korán legrégibb, a próféta pályájának első évtizedére terjedő alkotó részeit. Külső alakja a fent jellemezett *szads'*-ot, tehát azt a formát mutatja, melyben az arabok hite szerint a magasabb hatalmaktól kiinduló sugalmazás (inspiratio) nyilvánul. Muhammed az ő hirdetéseiről azt hitte, hogy a Szentlélek, majd



Korán-czímlap-diszítmény.  
(Kairó.)

Gabriel angyal közvetítésével, szószerint Alláhtól erednek, ki az ő száján tudatja öröktől elhatározott akaratát az emberekkel. Neki magának semmi szellemi része a Korán szövegében; ő csak gyenge eszköz annak hirdetésére, a mit szájára Alláh ád. Ily értelemben nevezi magát az isten *küldöttjének, követének* (raszúl Alláh).

E hit közvetlensége és őszintesége nyilvánul legalább a Korán régiebb alkotó részeiben; Muhammed pályája második részében e hitbe a fontolgató politikusnak reflektáló okossága vegyül.

Az arab próféta életrajza, pályájának részletei nem ez összefüg-

gésbe, hanem a történelembe tartoznak. Életrajzából itt csak néhány mozzanat igényeli azt, hogy külön tekintetbe vegyük. Muhammed, ki Mekkában 571-ben született, rajongó hirdetésével, látomásainak közlésével legelőször negyvenéves korában lépett fel szülővárosában. Tíz éven át kevés eredménnyel hirdeti az új tant. Midőn neki és csekély számú híveinek helyzete Mekkában kényelmetlenné, sőt tűrhetetlenné vált, 622-ben arra határozza el magát, hogy Jathribba vándorol ki (*hidsra*, kivándorlás), mely város lakosai barátságos menhelyet kínáltak a szülővárosából kiüldözött prófétának. Ezért nevezik e várost az iszlámban *Mediná*-nak, azaz *M. al-nebi*, «a próféta városának». Itt folytatja hirdetését, csakhamar hívőket toboroz, gyülekezetet szervez, sőt támadóan is felléphet mekkai ellenségei ellen; a csatatéren küzd meg velük, politikai alkudozásokba lép, míg végre két évvel halála előtt, 630-ban meghódítja Mekktát és a pogány arabok ősi szentélyét, a ka'bát *Alláh házá*vá avatja.

A *hidsra* egymástól lényegben különböző két részre osztja Muhammed pályáját: Mekkában csupa rajongó, Medinában politikus.

E különbség a próféta hirdetései különféle részeinek nyelvezetében, retorikai értékében is tükrözik, a szerint a mint a próféta pályájának első vagy második feléből valók.

A Korán 114 fejezetét (szúra) már a legrégibb muhammedán írásmagyarázók is nagyon jó tapintattal kétfélére osztották: vannak *mekkai* és vannak *medinai* szúrák.

E chronologiai felosztást igazolja a Korán kritikai és æsthetikai szemlélete is. A mekkai időből valók azon hirdetések, melyekben a lélek közvetlenségéből eredő ábrándos előadásban szemlélteti Muhammed izzó képzeletének alkotásait. Ez időben nem a saját kardját csörteti, nem harczosaihoz beszél és alattvalóihoz, hanem inkább ellenfeleinek szól az isten végtelen hatalmáról, mely egész lelkén uralkodik, az isten szörnyű ítéletéről, melynek közeledését érzi, a világ pusztulásáról, melynek látomása riasztja fel nyugalmaiból. Biztat a túlvilági Éden gyönyöreivel,

«Hol biztos helyen lakoznak —	«Bármily gyümölcsből bátran kérhet-
«Kertek és patakok között —	nek —
«Selyembe és drága kelmékbe* öltözve —	«És nem izlelnék többé halált első ha-
«Egymás átellenében ülve.	láluk után».
«Valóban így vagyon! És nőkül adunk	(Korán. XLIV. szúra, 51—56. v.)
nekik barna szemű** lánokat; —	

\* Hogy mily ritkaság lehetett akkortájt az ilyen portéka az arabok között, abból is kitűnik, hogy mindkét rendű szöveg jelölésére idegen szót használnak; az első *szundusz* a görög σούνδς, a második *isztabrak* perzsa szó.

\*\* Arabban: *húr*, innen a *húr*l.

Ilyen lehetett a gyöngyélet eszménye a nélkülözések közt tengődő arab beduin legmerészebb képzeletében!

Ellenben fenyegetve ijeszti a hitetleneket és ellene szegülőket a gyeheenna ki nem alvó tűzével.

«Ime a dsahannam (pokol) ólálkodik (rájuk) —

«Oda térnek be az engedetlenek —

«Sok korszakon át benn rekednek —

«Nem izlelnék se hűsítőt, se friss italt —

«Hanem csak forró vizet és genyedést —

«Ez a nékik illő fizetség.»

(LXXVIII. szúra. 21—26. v.)

És a «*abarlang*» című fejezetben, melyben a Decius keresztyén üldözése történetéből a Hét alvók legendáját mondja el, mielőtt ez elbeszélésről Mózes és Dzu-l-Karnein (Nagy Sándor) történetére térne át, így ecseteli az igazak és a gonoszok sorsát:

«És szólj; Az igazság uratoktól vagyon, a ki akar, az higgyen, és a ki akar, az legyen istentagadó;

«Valóban mi rendeltünk az igaztalanok számára tüzet, melynek füstje sátor módjára veszi őket körül, és ha segítségért sóhajtanak, segítünk nekik vízzel, mint a folyékony szurok, mely megfőzi az arczókat;

«Jaj de rossz ital, s mily rossz támasztóhely!

«Valóban azok, kik hisznek és jó csele-

kedeteket végeznek, — bizony nem prédáljuk el azoknak jutalmát, a kik szép cselekedeteket végeznek;

«Az ő számukra vagynak az Éden kertek, alattuk patakok folynak; aranylánczokkal ékesíttetnek fel ottan, és kék ruhákba öltöznék selyem és drága kelmékből; és puha pamlagokra támaszkodnak;

«Oh mi szép jutalom, oh mi kedves támasztóhely!»

(XVIII. szúra 28—30. v.)

És, úgy látszik, erkölcsi felháborodásának akadt elég oka különösen haszonleső mekkai polgártársaira ijeszteni, kiknek kereskedelmi eljárását nem mindig finnyás lelkiismeret vezette.

Az ilyenek ellen fordul a következő hirdetésével:<sup>1</sup>

1. «Jaj azoknak, kik hamisan mérnek,
2. kik, midőn mástól vesznek, hiány nélkül kérnek,
3. de megrövidítenek, ha mérve adnak.
4. Nem gondolják-e ezek, hogy feltámadnak?
5. egy hatalmas napon,
6. melyen a Mindenség Urának emberei sirjokból kiszállnak.

7. Valóban, a gonoszok könyve Szíddsinben van,
8. (csak Isten tudja, mi a Szíddsin):<sup>2</sup>
9. egy teleirt könyv.
10. Jaj e napon a kételkedőknek,
11. kik kételkednek az ítéletnapban,
12. miben csak megrögzött bűnös gyanakszik.
13. Ha *ajáinkat*<sup>3</sup> mondod előttök, így szólnak: Az elődök regéi!

<sup>1</sup> Ezen szúrának itt közölt fordítását, mely lehetőleg hiven felel meg az eredeti rhythmusának, HORNYÁNSZKY ALADÁR, a pozsonyi ev. theologiai akadémia tanára, sziveskedett rendelkezésünkre bocsátani.

<sup>2</sup> Eredetileg *börtönt* jelent; de itt zavaros módon e névvel nevezi a könyvet is, melybe a gonoszok rossz cselekedetei vannak feljegyezve.

<sup>3</sup> *ájat* a. m. *jel*: így nevezte Muhammed a Korán egyes versszakait.



- |   |   |
|---|---|
| 14. Szívöket egészen elfoglalja, mit önmagoknak gyűjtögetnek. | 27. Vegyítnek hozzá Tasznim** vizéből.              |
| 15. Uruktól ez nap el lesznek zárva,                          | 28. forrás ez, melyből az angyalok isznak.          |
| 16. a gyehennában fognak sülni,                               | 29. Most a vétkesek a hívők felett nevetnek,        |
| 17. aztán hallják: Ez az, miben kételkedétek:                 | 30. ha mellettök elmennek, egymásnak intenek,       |
| 18. De a jámborok könyve, Illijjúnban,*                       | 31. ha megtérnek övéikhez, tréfálódzva térnek,      |
| 19. (csak Isten tudja, mi az Illijjún):                       | 32. ha meglátják őket így szólának: ezek tévelygők, |
| 20. egy teleirt könyv,  | 33. pedig nem jelöltük ki őket őrizőknek.           |
| 21. mellette az istenhez közelállók.                          | 34. De azon a napon a hívők nevetnek a nem hívőkön, |
| 22. A jámborok jólétben lesznek,                              | 35. selyempárnákról fognak nézegetni. —             |
| 23. a selyempárnákról nézegetnek,                             | 36. Megfizet Isten majd a hitetlennek tetteiért?)   |
| 24. s arcukon láthatod a jólét ragyogását.                    |   |
| 25. Lepecsételt tiszta bort isznak,                           |   |
| 26. pecsétje pézsma: biz' ilyenre vágni érdemes!              |   |

(LXXXIII. szúra.)

Hogy intéseinek annál nagyobb súlyt kölcsönözzön, hallgatói elé állítja a régi népek példáját, melyekhez Alláh «intők»-ül küldé az ő elődeit, de melyek engedetlenségük miatt országos csapásokkal, végelpusztulással lakoltak. S itt merít azokból, a miket zsidóktól és keresztyénektől a bibliai prófétákról egyet mást hallott és zavart módon emlékeztébe vésett. «Régi históriák»-nak gúnyolják ellenségei ez elbeszéléseket. De tud egyéb prófétákról is, kik arab földön hirdettek vala: *Szálihról* ki Észak-Arábiában a Thamúd népnek hiába prédikált, és *Húdról*, ki Alláh a délarab 'Ád nép intésére küldött volt. Mind e népek szörnyen elpusztultak makacsságuk miatt. Ép ily istenítéletet hirdet ő most pogártársainak.

Az őszinte ihletet sugározzák azok az élénk, a prófeta izgatott lelkületét tolmácsoló, *szad's-mondások*, melyekbe e szörnyű képek foglalva vannak.

A finomabb megfigyelés már Muhammed hirdetéseinek ez első rétegében is az egyes darabok æsthetikai értékére nézve különbséget tudott tenni. Tényleg már a mekkai szúrák későbbi darabjain is érezhető a prófétai erő ellankadása; a jámbor épülésre számító terjengősebb darabok váltják fel itt-ott a kezdő korszak megindító, a lelkiismeret fájdalmas küzködése közt mintegy ellentállhatatlan hatalommal ki-kitörő felkiáltásokat. Amazok közé tartozik pl. az imént a «barlang» szúrájából idézett darab is.

De végleg ellazul a prófétai őserő Muhammed medinai szúrái-

\* a. m. *magas íg*; e név is a könyvre van átvive, mely a jámborok cselekedeteit őrzi.

\*\* A paradicsom egy üde forrásának a neve.

ban, melyek halvány retorikájukkal nagyrészt már teljesen a próza fokán állanak. Számítással és fontolással, előrelátó furfanggal izgat ügye belső és külső ellenségei ellen; hiveit szervezi; a szervezet számára polgári és vallási törvényeket alkot, szabályokat a házassági és örökösödési jogról, parancsolatokat az élet fontos és közömbös ügyeiről. Ha bibliai legendákat beszél, nem annyira a multakkal való példázgatás a célja, mint inkább a theologiai alkotás. Még saját magánviszonyait — sőt háremjét is — belevonja e medinai hirdetéseibe. A költői erő elsorvadását alig bírja pótolni az e részekben is kivétel nélkül alkalmazott szads'. Ennek hiányában, nincsen az az arab ember, ki azokat isteni kinyilatkoztatásnak hitte volna. Pedig mondásainak ezen jellegét Muhammed mindvégig fenntartotta.



Arab kézirat-miniatur a XIV. századból.

A kézirat egy „Világtörténetből” való, melyet Perzsiában 1300–1310. Rasid Tabib írt, kinek felügyelete alatt arabra fordították. 63 papírlap kb. 1315-ből; most a Royal As. Soc. tulajdonában. Illusztrálva 100 igen jó képpel. Morley szerint a lovas Muhammedet ábrázolja s ez állítólag a próféta egyetlen ábrázolása muhammedán kéztől.

De mily különbség a mekkai és medinai szads' között! Míg Mekkában rövid, mintegy szíve dobbanását követő szakokban adja elő látomásait, addig Medinában a kinyilatkoztatás e formája is elveszti minden lendületét, még akkor is, midőn mekkai kedvencz témáira tér. Egy medinai hirdetésben így írja le a poklot:

«Im' a kik jeleinket tagadják, majd meg- megizleljék a büntetést; ime Alláh  
égetjük tűzben; valahányszor bőrük hatalmas és bölcs». (IV. szúra. 39. v.)  
megfő, új bőrt teszünk helyébe, hogy

Ez az egész mondás egy egyetlen hosszadalmas szads'-szakaszt alkot. Ennek csak formáját mutatja, nem élénk erejét.

Már ez átnézetből is kitűnik, hogy a Koránnak elég változatos a tartalma. A világitéletről, paradicsomról és poklóról szóló részeket bibliai legendák váltják fel, ezeket harczy proklamációk, izgató beszédek, ezeket meg feles számmal törvényhozó darabok.

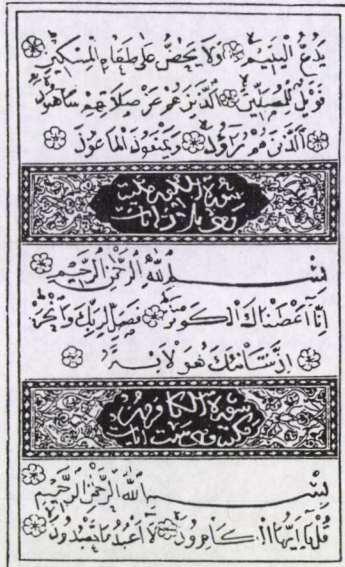
Ne higyük azonban, hogy a muhammedának keze között levő Korán ez alkotó részeket azon sorrendben adja elénk, a melyben azokat maga



a próféta időről-időre hirdette. Muhammed halálakor a Korán még nem volt meg semmiféle egységes szerkezetben. Egyes részei, a mint azokat a hívői között található néhány írástudó a legkülönbözőbb íróeszközökre feljegyezte volt, mások meg emlékezetükbe vették, csakis apró darabokban, szétszórt állapotban voltak fenn. A Koránt, akár egészben, akár csak egyes részeit, tudó emberek a próféta halála után az arab félszigeten kitörő polgárháborúk leverésében vesznek részt, majd pedig távolabb vidékekre szélednek, karddal terjeszteni a győzedelmes iszlámot; számosan a kinyilatkoztatások ismerői közül e háborúkban elesetek. A Szent könyv ily módon a teljes elkallódásnak van kitéve és feledésnek indul, vagy csak töredékesen marad fenn, ha Abú Bekr khalifa Omar tanácsára nem gondoskodik a fenyegető veszély elhárításáról és meg nem bizza a próféta egyik íródeákját, Zeid b. Thábitot, hogy gyűjtse össze a Koránt az emberek emlékezetéből és írott jegyzeteikből. Zeid serényen hozzá látott e megbízatás teljesítéséhez. «Sima kódarabokról, bőrokról, pálmalevelekről — a melyekre különféle hívek a próféta szavait másolták volt — úgy mint az emberek kebleiből» (azaz emlékezetéből), úgy a hogy lehetett, összeállította az iszlám szent könyvét.

De ez nem maradhatott meg végleges szerkezetnek. Csakhamar kiderült, hogy sok helyen különbözött attól a szövegtől, a melyet sokan a perzsa háborúkban távollevők közül, kiknek tudomását az első szerkesztés munkájánál nem használhatták fel, a Korán egyes részeiből tudtak. A szöveg e határozatlansága és ingadozása nagy veszélyllyel fenyegette az iszlám legszentebb alapját és általa a muhammedán gyülekezet vallásos nyugalmit. E veszélynek végleg Othmán khalifa veszi elejét, midőn a hidsra 30-ik esztendejében (650) Zeiddel együtt egy bizottságot állított fel arra, hogy a kézre kerithető összes szövegdarabokat az első szerkesztéssel összehasonlítsák és ez összehasonlítás alapján a szent szöveget végérvényesen állapítsák meg.

E munka végrehajtása után az alapul szolgált összes szövegeket

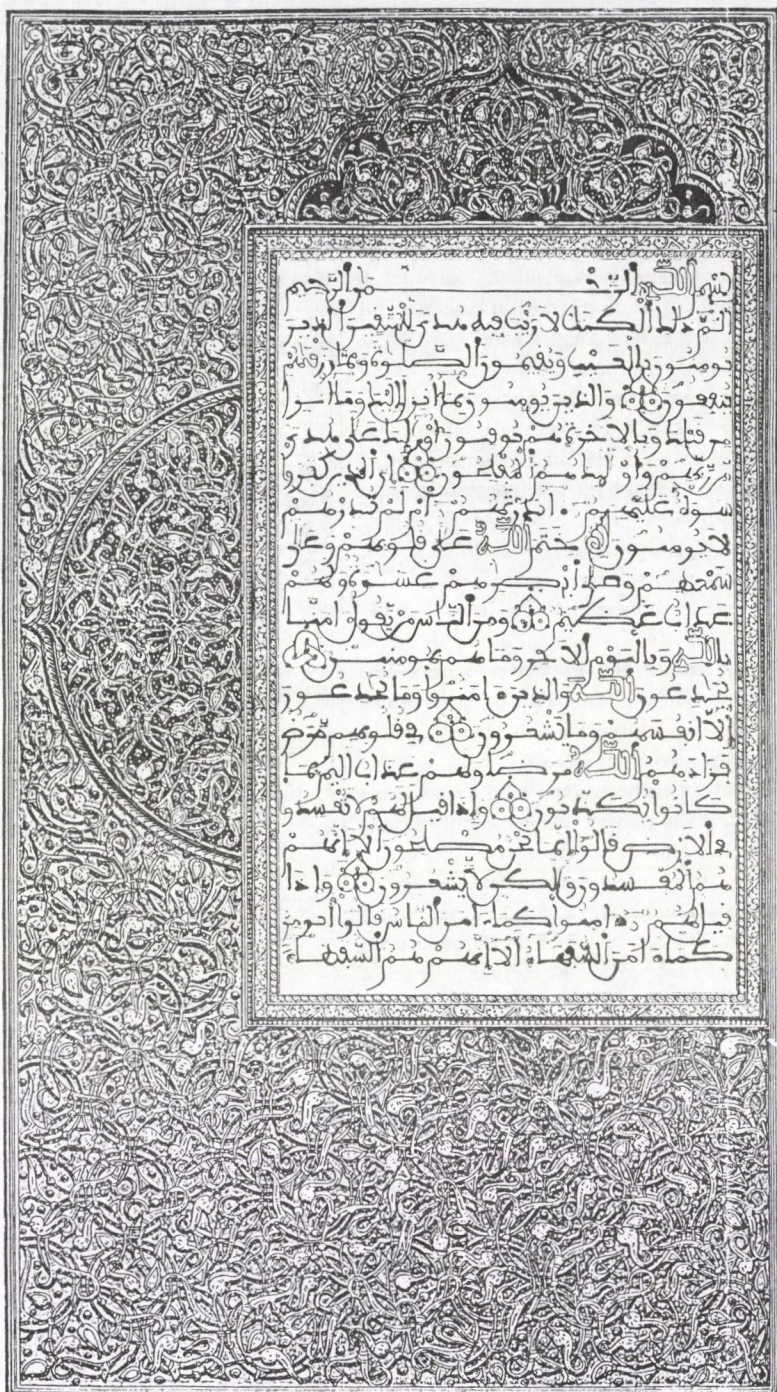


Koránrészlet közönséges (neszkhi)  
arab írással.

Tartalma: CVII. szúra 3—7 vers, CVIII. szúra.  
CIX. szúra 1—2 vers.



E mutatóny írása az arab írás maghrebini ductusát jeleníti meg. A szövegben az «Alláh» szó mindig aranyozva van.



KORÁN KÉZIRAT A XVIII. SZÁZADBÓL.

A korán 2. szúrája (1-12 vv.).





KORÁN KÉZIRAT A XVIII. SZÁZADBÓL.

A korán I. szúrája.

E mutavány írása az arab írás maghrebín ductusát jeleníti meg. A szövegben az «Alláh» szó mindig aranyozva van.

(Prisse d'Avennes után.)

megsemmisítették és az «Othmán-Korán» szerkesztését kanonikus érvénnyel felruházták.

Az egyes darabok nem chronologikus vagy tartalmi szempontból vannak elrendezve. A szúrák sorrendjét a lehető legmellékesebb körülmény határozta meg: a fejezetek terjedelme. A «megnyitó szúra» (*al-fátíha*), mely a muhammedán vallásban a Miatyánk helyét foglalja el, nyitja meg a könyvet:

«Magasztalás Alláhnak, a világok urának ;	«Óh, vezess minket az egyenes útra ;
«Az irgalmasnak és könyörületesnek ;	«Azoknak útjára, a kiket jótéteményeid-
«Az ítélet napja urának ;	ben részesítesz ;
«Téged imádunk és hozzád fordulunk	«Nem azokéra, a kikre haragszol, és nem
segítségért ;	(azokéra), a kik tévelyegnek.»

Azután terjedelem szerint következnek egymás után a többi szúrák ; a leghosszabb a második, 286 szads'-versre (ájat) terjedő szúra, «a borjú» (a szúrák vagy kezdő szavaikról vagy pedig valamely bennök kimagasló mozzanatról vannak elnevezve ; a másodikban fordul elő az arany borjú története) ; a vége felé következnek aztán a legrövidebb szúrák ; pl. a 112-ik csak 4 szads'-szakaszból álló fejezet «az őszinte hitvallás» mely a muhammedánok credoját foglalja magában :

(1) Szólj! Ó Alláh, egy,	(3) Nem szül és nem születik,
(2) Alláh, az örökkévaló,	(4) És nincsen hozzá fogható senki.»

E rövid szúra szövege egyuttal meg szemléltetheti velünk a szads' formáját:

(1) kul: huva-lláhu *ahad* (2) Alláhu-l-*samad* (3) lam jalid valam *jülad* (4) valam jakun lahu kufúan *ahad*.

A Koránt a 7 rövidke szads'-szakaszból álló 114. szúra zárja be: «az emberek» című varázsmondás, vagy ráolvasásféle, a milyent többet is foglalnak magukban Muhammed hirdetései:

(1) Szólj! Folyamodom az emberek urá-	(5) A hátrálónak,
hoz ;	(6) A ki besűg az emberek füleibe,
(2) Az emberek királyához ;	(7) Akár dæmonok közül akár emberek
(3) Az emberek istenéhez ;	közül (való legyen).
(4) Gonoszsága ellen a besugónak,	

Minden szúra elején, kevés kivétellel, e formula olvasható :

«Alláh nevében az irgalmasnak és könyörületesnek.» Bismi-lláhi-r-rahmáni-r-rahími.

[melyet az arab írás monumentális czélokra használt, Kúfa városától kúfainak nevezett írásmemben a fejezet előtt mutatunk be.]

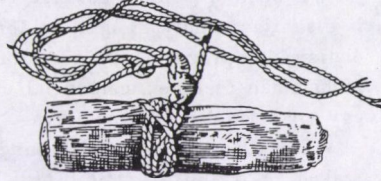


## III. AZ OMAJJÁDOK KORSZAKA.

Érezhető-e Muhammed hirdetésének hatása a reá közvetlenül következő korszak irodalmán?

Erre a kérdésre kell most feleletet adnunk.

A próféta vajmi csekély mértékben tett lelkesítő hatást azon kö-  
rökre, melyekben az ő fellépése előtt az arabok szellemi életének leg-  
határozottabb kifejezői voltak találhatók: a költőkre. Sőt kiméletlen  
hidsá-val üldözték őt és híveit, a  
mi által a költők, mint a közvéle-  
mény vezetői, nem kevésbé voltak  
tényezői azon rossz hangulatnak,  
mellyel az arabság a próféta hir-  
detését fogadta. Ezért a Koránban  
egy heves kifakadást intéztet Alláh-  
val a költők ellen:



Arab levéltekercs 867-ből.  
(Eredeti nagyság.)

«Vajjon kinyilvánítsam-e nektek, kikre  
szálltak a sátánok?  
«Leszálltak minden bűnös hazudóra,  
«Kik figyelemmel hallgatnak reájuk, és  
legtöbbjük hazudik.

«Csak tévelygők járnak a költők után.  
«Nem látod-e, mint kószálnak minden  
völgyben?  
«Beszélnek olyat, a mit nem cselekesz-  
nek.» (XXVI. szúra, 222—226 v.)

Csak kevés költő kölcsönözte segítségét a Korán ügyének, mely  
homlokegyenest ellenkezett gondolatuk világával. Némelyikök, kivált a  
medinai sikerek után, kénytelenségből reá fanyarodott az iszlám elisme-  
résére és a próféta dicsőítésére. Ezek között legnevezetesebb *Ka'b b.*  
*Zuheir*, egy régi pogány költő-család ivadéka. Atyjának, *Zuheir*nek egyik  
kaszidája a *mu'allakát*-versek (l. 275. l.) között is helyet foglal. *Ka'b* soká  
maró gúnynyal üldözte Muhammed beszédét; a prófétát oly fájdalmasan  
érinté a tekintélyes költő hidsá-ja, hogy hívőit *Ka'b* meggyilkolására  
buzdítá, bárhol találják is őt. De csakhamar *Ka'b* a prófétához egy  
dicsőítő költeménnyel állított be, mely még mai nap is kezdőszavairól  
a «*Bánat Szu'ád*» («*Szu'ád* elhagyott bennünket» — ez is naszíben (250 l.)  
kezdődik) néven híres. Tiszteletdíjul a próféta palástját veté a költő  
vállára, mely ruhadarab mai napig az iszlámhívók egyik ájtatossággal  
tisztelt ereklyéje. A khalifák diszruhául használták és mint ilyent ejtette  
birtokába I. Szelim török szultán (1517), midőn Egyiptom meghódítása-  
kor az abbászidáknak Kairóban székelő utolsó sarja a khalifai jogokat  
reá és családjára ruházta. Ezen valódiság dolgában vajmi kétes ereklyét  
Konstantinápolyban az állam legbecsesebb kincseként (*khirka-i-serif*)  
örzik a szultánok kincses házában.





A jámbor kortársak talán magára az uralkodóra értették a szent könyv e szavait. A khalifa pedig egy koránkönyvet hozatott, czéltáblául tűzte ki és reá nyilazva következő versét szavalta:

«Te fenyegetést intézel az ellenszegülő makacsok ellen;	«Ha megjelen sz istened előtt a feltámadás napján,
«Hát ime én vagyok ez a makacs ellenszegülő!	«Csak mondd meg neki: Oh uram engem Velíd tépett széjjel.»

Meg más alkalommal a következő verssel gúnyolódott a prófétára és törvényeire:

«Rászedett bennünket Hásim ivadéka a helytartói czímmel,	«Esküszöm Alláhra s a szent angyalokra és isten jámbor szolgálaira,
«A nélkül, hogy kinyilatkoztatást vagy könyvet kapott volna;	«Hogy vágyódom zenét hallani, bort inni és szép orcákat csókolni;
«Vádold be őt Alláh előtt azzal, hogy hol ételtől, hol italtól tilt el engem.»	«És hogy nemes pajtás meg vidám szolga sűrőjön körülem a serlegekkel.»

S mintha maga kacszagna a kirívó ellentét fölött, mely iszlámellenes életmódját s beszédét azon szereptől választja el, melyet mint khalifa a nyilvánosság előtt eljátszik:

«A részségnek engedem át magam...	vagyok-e mégis a vallás meg a kormány feje?»
«Valamennyi bűnnel bemocskolva, nem	

E korszakban, könnyen érthető, hogy nem a korán szelleme vezérli a fejlődő irodalmat; a korántudósok és a prófeta szavainak őrzői hátérbe szorúlva lappanganak, nem nyomhatják bélyegüket a korszak lelki törekvéseire. Ezek teljesen az iszlám előzményeinek, az arab pogányságnak ösvényein indulnak.

Ezen század hozta elő az arab irodalom legünnepeltebb szerelmi költőjét, *Omar b. Abi Rabī'a*-t, egy mekkai embert, ki ép oly híres gyűlékony szívről, mint azon szenvedélyes, de mindamellett könnyen pergő kifejezésről, melybe érzelmeit öntötte. Lakóhelye nagyon sok alkalmat nyújtott neki a változatosságra szerelmi kalandjaiban. Mekkába a szent búcsújárás divatja sok előkelő szép hölgyet vezetett. Az illemtől megkövetelt elfátyolozás nem volt akadály Omar szemében, hogy a dalaira méltó szép hölgyeket ki ne ismerje a sokaságból és szépségük magasztalását versekbe ne foglalja.

Szerelmes költeményei teljesen a régi kor kaszidái schémáján indulnak. A szeretőtől elhagyott régi tartózkodási hely pusztulásának sirtásán kezd:

«Állj meg a lakóhelyek mellett, melyeknek lakói nyom nélkül eltűntek és a melyeknek jeleit szél meg eső elpusztították;	lett, a szabad téren, mely most két részre oszlott, miután záporosd szakadt reá és medret vajt az eső vizének gyűjtésére;
«(Állj meg) a sátorok hajdani helye mellett,	«Ottan, ha széjjelnézel, megpillantod a

- helyeket, a hol hajdanában a törzs tanyázott, a hol a gyermekek hintája állott és a gyülekezés piacza volt,
- «A hol valaha az üstöt hordó kövek állottak, kialudt tűz körül, hol az asszonyok serényen sűrögtek-forogtak.
- «Most eltűnt a helynek díszé! Homok terül a pusztaságra; nem lakik ottan senki, fiatal gazellák és zergék szabadon futkosnak rajta;
- «Szeretőknek törzse azóta másfelé vándorolt; e helyet pedig az idők viszonyosságai átváltoztatták; bizony nagyot változtat az idők forgása!
- «Soká meg-megálltam e helyen, hogy tudakoljam tőle (hová lettek barátaim?); de mit tud e néma hely s miről adhatna hírt nekem?
- «A hely, a hol ő lakott, kinek megpillantását réám róttá a sors; — biz' van rá eset, hogy a sors vesztére vezeti az ifjut;
- «Ifjuságtól ragyogó leány (ő), kinek fénylő megjelenése a sátor setétségén átvillan, mint a holdvilág az éjjel homályán.
- «Karcú a termete, vállait szüntelen fátyol fűdi; karjait betölti annak, a ki megöleli őt, és keble finom illatot áraszt;
- «Teli a czombja, csak hogy fel nem reped a perecz, melylyel körülfogja: ép úgy tölti meg ő maga is annak szívét, ki ő rajta függ;
- «Vékony a dereka, csipői erősek, fogasima; «Nevetésre nyíló szájából szépsoros, sima, élesen tagolt fogai csillognak; de jól esik csókolni!
- «(Édes és illatos), mint a pézsmával vegyített színméz, (friss) mint a jéggel vegyített régi gadari bor.
- «Ő az, ki eszemet elrabolta, most bizony nem férhetek hozzá; hamisak a szép asszonyok, bár valaha bizalmasak voltak hozzánk;
- «Én azonban esküszöm arra, kinek tiszteletére a zarándokok fáradt állataikat sietésre serkentik a nagy és kis búcsújárás idejékor: (l. fent 256. lap).
- «Nem fordítom el szerelmemet tőled más felé; érted epedek, míg csak levelet hajt az élőfa;
- «Csak te vagy vágyaim célja, gondolatom csak veled él, csak téged látlak és hallak, akár magánosan vagyok, akár nagy gyülekezésben forgolódom.»

Omar divánjának a 400-at meghaladó szerelmes dala bizony egyébről tesz tanuságot, mint arról, hogy a költő esküjéhez hű maradt légyen. Unos-untalan más-más szépségekre pazarolja szerelmi fogadalmait.

Még a költészet olyan irányai is, a melyeket Muhammed legelső jámbor követői mint az iszlám szellemével teljességgel ellenkezőket a legszigorúbban száműztek és kemény büntetéssel illettek, e korszakban ismét felélednek s virágzásnak indulnak.

Az első kegyes khalifák komoly törekvése volt, véget vetni az iszlám előtti arabság azon szokásának, hogy az ellenséges törzsek versengő költői száján üldözzék egymást, hogy a törzseknek egymást gyalázó hidsá-költeményeitől visszhangozzanak az arabok sátrai, hogy e költeményeket emlegessék a pásztortúznál gyülekező beduinok. Az iszlám a törzsek versengését gyökerestül meg akarta szüntetni. Az arabsággal szemben ép az volt egyik célja, hogy a törzsek széthúzó törekvései és külön érdekei helyébe az őket összefoglaló iszlám közös egységét helyezze, mely az egész arabságot testvéri kötelékkel foglalná össze.

[930]

E rendszerben háborgató elem volt az a lelkiület, mely a gúnyköltészetnek adott életet. Az omajjád khalifáknak nem volt annyi értelmük és buzgóságuk Muhammed tanai iránt, hogy a rövid ideig szünetelő pogány szellemű költészet feléledését valami nagy bajnak tartották volna. A gúnyköltészet valódi fénykorát éri az iszlám negyedik évtizedétől kezdve egészen a dynastia uralkodása végeig. S maguknak a legmagasabb körök embereinek sem volt aggályuk az ellen, hogy a költőket ez irányba tereljék, hogy maguk indítsák őket a pogány hangú versekre. Az e korszakban uralkodó beduin szabadságot jellemezheti egy ily gúnyköltemény itt elmondandó eredete. Abd al-Rahmán, annak a Hasszán b. Thábitnak a fia, kivel mint a próféta alkalmi versmondójával ép az imént megismerkedtünk, maga is költő volt. Szerelmes verseket szeretett mondogatni. Egy ilyen versét Ramlá-hoz intézte, a khalifának, Mo'avijának leányához. E merészség felbőszítette a khalifa fiát, Jezid-et, Mo'avija uralkodó utódját, a költő ellen, kit származása miatt amúgy is megvetett. Mert a mekkai aristokratia, melyből a khalifa családja kikerült, egyáltalán lenézéssel illette a medinaiakat, bár az iszlám szempontjából ezek, mint a próféta segítői (Anszár) az érdem magas polczára voltak helyezve. Ez érdem azonban a mekkainak egyáltalán nem imponált. A khalifa fia a pogányság emlékeit és hagyományait művelte és az ájtatosság jogcímei mit sem értek az ő szemében.

Dühösen nézte, hogy az Anszár-gyerek a büszke kureisita leánynak, az Omajja-családhoz tartozó kisasszonynak udvarol költeményével. Ezt az arabok módjára nem úgy torolta meg, hogy a szerénytelen költőt személyében sújtaná, hanem inkább úgy, hogy az Anszárok teljes törzse ellen intéztet egy gyalázó verset, melynek szárnyain a gyűlölt csoportot neveltségessé teszi az arabok között. Al-Akhtal költő vállalkozott reá.

«Hogy az isten átka verje e fajzatot,  
Dsuládsil és Szirár völgyeiben;  
«Ha a bor pezseg, tüzes szemeik úgy  
égnek, mint az izzó parázs;  
«A jó és nemes tettek a Kureis törzsből  
kerülnek ki, a gyalázat az Anszárok  
turbánjai alatt honol;  
«Máshová való a nemeslelkűség; nekik

semmi közük hozzá; vegyétek elő lapátjaitokat, ó Naddsár ivadécai;  
«A harcosok csak hátatokat ismerik, oh ti megvetett parasztok fiai;  
«Akarod tudni, mi a Forei'a fiának  
(Hasszán mellékneve) törzsfája? : számárcsikó ő, vén számár és nőtény-számár fia!»

Ily módon gyalázták egymást a hidsá-versekben; a törzs genealógiáját és hagyományait kiméletlenül támadták. Az ellenség őse nem szabad beduin volt, hanem letelepedett földműves, paraszt, ki lapáttal és egyéb szerszámmal bánt. A sátras beduin a földművelést nem szabad, nemes ember foglalkozásának nézi.

Al-Akhtal, ki nem is volt muhammedán, hanem a keresztyén Taglib-

törzsből való ember, egyik legdicsebb költője e korszaknak. E körülmény is mutatja, hogy az arab szellemet nem vallási, hanem nemzeti szempontok igazítják. Al-Akhtal vetélytársai Dserir és Al-Farazdak voltak. E három költő adja meg sajátos jellegét e korszak irodalmának. A khalfák bőkezű mecénásai voltak a régi arab szellem e hűséges kifejezőinek. Mindhárman csengő költeményekben ünneplik magas pártolói és udvaruk előkelő emberei jókedvű adakozását. Szerelmes verseik is jó számmal vannak, különösen Farazdaknak; de legmaradandóbban őrizték meg nagy hírküret ama versengő költemények, melyeket, különféle törzsekből származván, egymás ellen szórtak, melyekben egymás becsületét támadták és versenytársuk törzsét sebeztek éles szavaik mérgébe mártott nyilaikkal.

De ép ily hangon támadnak a kor hatalmasai ellen is, ha van okuk rá, hogy gúnynyal illessék. A költők, a pogánykor hagyományaként, meglehetősen szólásszabadságot élveznek, és biztos menedékre számíthat törzstársaínál, ha a verseitől megsértett hatalmas ember üldözőbe venné a merész költőt.

«Zárd be kapuid, rejtőzzél a függönyök mögé; nekem se apám, se anyám nincsen Al-Gháf-ban;

«A két város (Mekka és Táif) — ez az én rokonságom; ők soh'se lakták Omán völgyeit;

«Ők Kaisz és Khindif törzseiből származott fejedelmek vérei; ha segítségül hívom őket, kiáltásomra mindjárt itt teremnek.

«Midőn az Azd törzs emberei szakállait láttam Mazún (Omán egy helysége) lakói fölött lebegni, kiknek jelleme nyomorult aljasság;

«Midőn láttam, hogy tehetetlen gebéiket hogyan kantározták fel:

«Nem győztem bámulni. S ki ne csudálkoznék, ha róluik szól a történet?

«Nabateus szakálluk barbar orrot környékező és szájukról nem hallasz ékes beszédet.

«Hogy is! Hisz soha nem jártak a szent helyeken; soha nem jártak Muhasszáb utján a bálványok körül (az arab pogányság idejében);

«Ha csatakiáltás hangzik, nem sietnek a háború tűzébe; biztos hajókra menekülnek.

«Soha azdita asszony tevébőrtömlőből nem ivott; soha nem hoznak nekik a sivatagból se tojást, se szarvasgombát, sem pedig abból sem evett, a mit szerencsés nyilak hoznak le a levegőből;

«Fiatalszolgák nem igazítanak számára tágas sátrakat,

«És az éj közeledtével nem szokott világosságot gyűjtani, hogy tűzhelyéhez hívja az utast,

«Soha az ő sátra táján nem hallani kutyaugatást (mely a sivatagban utazóknak a vendégszerető sátor közelségét szokta jelezni).

«Az arató nem tárja ki előtte a gabonát, melyet ruhájába gyűjtött;

«És ha a legelőről visszatérő pásztor megsarkalja háttal állatát, hogy a tejjel telt tömlőket hazahozza; nem az ő számára teszi ezt.

«Ő nem meri elhagyni a víz partját, mert attól fél, hogy a sebes víz elvihetné.

E gúnyoló szavak Muhallab b. Abi Szufra ellen vannak intézve, ki az omajjádok alatt mint hadvezér és kormányzó nagyban közreműködött

a középzásiai tartományok meghódításában és a khalifátus belső ellenségeinek megsemmisítésében s ki mint Khoraszán helytartója a birodalom legfőbb emberei közé tartozott (megh. 702). Farazdak az Azd törzset, melynek ománi ágából származott Muhallab, teszi a gúny tárgyává.

S az ily gúnyoló vers az arab társadalom alkotásánál fogva nem volt valami mulékony hatású. Szájára vette a közvélemény és terjesztette tanyáról-tanyára, országról-országra. Nem volt közömbös dolog senkire nézve, hogy a költő maró verseinek tárgya legyen. A népszerűsége vergődött verset zümmögte még a tevehajcsár is, midőn a karavánnal távol országokba indult. S a karavánokkal eljutott a költő gúnyverse a birodalom legtávolabbi zugaiba.

«Hires verseket — így fenyegeti ellenfelét e korszak egy félelmes költője, Dzu-l-rumma — szórok ellened napról-napra;

«A múlt idő feléleszti és öregbíti a szégyent, a melyet reád hoznak;

«Verseket, olyanokat, mint az arczon levő anyajegy; örökké megmarad a folt;

«S ha kieresztettem, nem vonható vissza az, a mi szájról-szájra kél;

«A bucsújárók elviszik a zarándokolásra, és ügyes szavalók száján ékesen peregnek;

«Verseket, olyanokat, mint a dárda hegye. a púpos tevék elpusztulnak, de megmarad a csípős fájdalom (a melyet versem okoz).»

S az ily gúnyversek teljesen a régi pogány hidsá módjára indulnak, sőt mint az itt e czélból bemutatott példából látható, tipikus kifejezéseit is felhasználja (v. ö. fent 253. lap).

S ép úgy folytatják e korban a pogány költészet módját a magasztaló énekekben.

Az ommajjád-korszak költészete teljesen a régi pogány idők módját tükrözi; sem nyelvében, sem gondolatai menetében nem különbözik tőle; a dsáhilijsa egyenes folytatásának tekinthető.

Ugyanazon Farazdak, ki Muhallabot maró gúnyverseivel üldözte, egy másik államférfiúnak, Bilál b. Abi Burdának dicsőségét zengi és többek között egy verse során ekképen szólítja meg:

«Esküszöm, — és verje meg az Isten azt, ki hamis esküt tesz —

«Hogy ha Bilál földemet nagyfelkűségével öntözi, melyet jobb keze áraszt,

«Olyan vagyok, mint az ember, kinek a szárazságtól perzselt mezejét a felhők áldása éri,

«Fekete és fehér felhőké, melyek minden oldalról egybegyűlve, kielégítik a szomjúságtól epedő földet.

«Vitéz volt ő mindenkor; a többi vitézek

tehetetlenek, hogy hőstetteit utánozzák, midőn a harc tűzére gyujt;

«Kardja élével a legdrágább hirnevet szerzte meg, midőn vér áztatta a háborúk asztagait;

«Általa az ijedező nyomorultak visszanyerik bátorságukat; az eső, melyet önt, életet ad a sivatag száraz homokjának;

«Ha valaki utadba állna, te jótéteményt árasztanál reá, oly bővet, mint a plejádok lealkonyodásakor hulló esőzápor.

«Abu Múza! Régi ósöd magas polczra emelt téged; zerge, mely szikláról sziklára ugrádozva, a két Száhá ormaira kapaszkodik.

«Te vagy a Jemenitáknak, mindnyájoknak pajzsa, te vagy menedékhelyük,

midőn a háború feljűk vicsorgatja maró fogait.

«Vitézlő vagy, karod fényes jótéteményeket áraszt, de ha boszúl, rettenetesen sújtó az ő büntetése.»

\* \* \*

E korszaknak irodalomtörténeti szempontból még egy tekintetben van nagy fontossága. Az omajjád khalifák nemcsak az udvarukhoz járuló költőket pártolták a régi arab költészet művelésében és így az arab szellem ébrentartásában, hanem pártolták azon tudós törekvést is, hogy az iszlám előzményeit képviselő költészeti hagyományt összegyűjtsék és ezáltal a pusztulástól megóvják. E korszak második felében jelentek meg kezdetei a versgyűjtő *philológiának*, mely azonban csak a következő században fog nagygyá nőni és fejlődésének tetőpontjára elérkezni.

E törekvés teljesen megfelel azon lelki életnek, melyet az omajjád uralkodás szelleme megjelenít: a dsáhilijsza ápolásának szemben az iszlám pietismusával. Damaszkusz éles ellentétben állott Medinával, az iszlám bölcsőjével, a hol ez időben is sajátképeni tanyája volt a muhammedán ájtatosságnak, mely nem igen volt inyére az omajjád köröknek. Ezek nem a szent hagyományból, hanem a pogányság hőseinek viselt dolgaiból és remek költeményeiből merítik lelkesedésüket. Nem a jámbor sejkheket támogatják, kik a prófétának szétszórt mondásait és tanait gyűjtik a vének szájairól — ez is a következő korszaknak lesz a dolga, — hanem a kutatókat, kik kimennek a sivatagba a beduin törzsek közé, hogy közöztük hőseik és költőik verseit összeszedjék, mielőtt feledésnek indulnának. S ekkor, körülbelül a VIII. század elején veszi kezdetét az a gyűjtő működés, mely a költői *divánok* (gyűjtő-munkák) keletkezésére vezetett.

Ez időben a gyűjtés munkája kétféle irányban halad. Egybegyűjtik egyrészt mindazt, a mit a beduin törzsek kebelében a törzsek híres költőiről megtudhattak; ezek a *törzs-divánok*,\* melyekből napjainkig csak egyetlen egy maradt fenn: a német nyelvre is (részben Abichttól, részben Wellhausentől) lefordított *Hudzeiliták divánja*, mely az összes kaszidákat foglalja magában, a melyeket a hudzeilita-törzs traditorai törzsük multjából emlékezetben tartottak. Másrészt egyes kiváló költők kaszidáit és apróbb verseit gyűjtötték *divánokba*. E törekvésnek köszönjük, hogy legalább a VI.—VII. századtól kezdve az arab költészet kiválóbb mutatványait ismerjük; az igaz, édeskeveset, ha mennyiségüket az arab nép költői hírével

\* Ezekről bővebben szölok: *Some Notes on the Divāns of the Arabic Tribes* című értekezésben, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897. évf.

és képességével, valamint azon állással helyezzük arányba, melyet a költő az arab társadalomban elfoglalt.

A gyűjtők közül ezen korszakban a legnevezetesebb *Hammád* (VIII. század elején), kit az utókor e melléknéven ismer: *al-rávija*, azaz a *hagyomány terjesztője*. Ő és az övével rokon feladatot teljesítő gyűjtők azonban önállóan is készítettek költeményeket a régiség szellemében és saját munkájukat valamely régi költő nevéhez kapcsolták; authenticus költeményekbe meg a magukéból kisebb-nagyobb darabokat beletoldottak; a töredékeket ügyesen kiegészítették. Ezáltal sok nehézséget okoztak azoknak, kik a *rávik* (traditorok)-tól fenmaradt hagyományt a régiség ismerete céljából felhasználják. Az e célra szükséges kritikai rostálásban már maguk az arab philologok is előljártak és ezzel a mi modern tudományos kritikánknak, mely nem mulasztotta el aggodó gyanújának érvényt szerezni e szörnyű mód interpolált hagyománynyal szemben, becses előmunkával szolgáltak.

De mindenestre a régi arab költészet azon érdeklődésnek köszöni fenmaradását, melylyel az omajjádok és általán korszakuk művelt és befolyásos emberei a pogányság és szellemi élete iránt viseltettek. Ez érdeklődésükkel hathatós előmozdítói voltak annak, hogy e szellemi élet okmányai a pusztulástól megóvassanak. Folyton buzditják, udvarukba meghívják a kezdő philologia neves képviselőit; maguk is okolni, tanulni óhajtanak azokból, a miket e szorgalmas gyűjtők, kik egyuttal a gyűjtött anyag hivatott magyarázói is voltak, a pogány korszakból összeszedtek.

Halljuk csak, mit beszél az éppen említett Hammád egy udvari jelenetről, mely a damaszkusi khalifák szellemi irányát legjobban ismer-tetheti meg velünk:

«II. Jezid uralkodása idején az ő társaságának szenteltem magamat. Ezért testvére, Hisám, megharagudott reám. Midőn Jezid meghalt és Hisám követte őt uralkodásában, féltem tőle és egy álló esztendeig házamból ki nem mozdultam, csakis bizalmasabb embereimhez szoktam néha nagy titkolódzva ellátogatni. Midőn ez év elteltével azt tapasztaltam, hogy nevet semki nem említi, biztonságban kezdém magamat érezni és egy pén-teken a Ruszáfa-beli mecsetbe is elmentem a nyilvános istentiszteletre. Alig-alig mutatkoztam, már is két rendőr áll mellettem és így szólít meg: «Rögtön jelenj meg a helytartó, Júsuf b. Omar emirnél.» Ettől féltem — így gondolkoزام — és arra kértem a rendőröket, hogy engednének előbb haza mennem, hadd bucsúzzam el örökre családomtól. A rendőrök erre nem akartak reá állani, én megadtam magam és a helytartó elé mentem. Júsufot a Vörös csarnokban találtam. Miután szalámomat viszonzta, egy írást mutat, melynek a következő volt a tartalma: «Isten nevében! Abdalláh Hisámtól, az igazhívők uralkodójától, Júsuf b. Omarhoz. A mint

ez írásomat elolvastad, kerestessd fel Hammádot, a versgyűjtőt, minden késedelem és halogatás nélkül, adj neki 500 denárt és egy mahri tevét, melyen tizenkét nap (ég) alatt Damaszkuszba érhet.» Én a denárokat elfogadtam és nyomban magam előtt láttam a felnyergelt tevét. A kengyelbe dugtam lábamat és tizenkét napon át utazva Damaszkusba értem. Hisám khalifa kapuja elé álltam, bebocsáttatást kértem, és csakhamar előtte megjelenhettem. Tágas csarnokban ült, mely teljesen márvánnyal volt kirakva, két-két márványtábla közé arany pálczák voltak beillesztve. A khalifa vörös pamlagon ült, vörös selyem ruhába öltözve, egész teste pézsmától és ambrától illatozott. Két csudaszepségű hölgy környezte, mindegyik fülében két fényes gyönggyel ékesített gyűrű. Szalámot mondtam, ő viszonzta az üdvözlést. Közelébe intett, én engedelmeskedtem; oly annyira közeledtem, hogy lábait megcsókolhattam. «Hogyan vagy?» kérdezte most az uralkodó. «Jól», feleltem én, «őh igazhitűek uralkodója.» «Tudod-e, mi okból hivattalak?» «Nem én», mondom. «Azért szólítottalak ide, mert egy verssor jutott eszembe és nem tudom, ki a mondója (szerzője). E verssor tudniillik:

•Reggeli italt kértek, és megjelent egy énekesnő, jobb kezében serleget tartva.»

«Ennek a versnek a szerzője Adi b. Zejd», így feleltem rögtön és parancsára elmondtam az egész kaszidát, melyben e vers előfordul. A khalifa tetszését nyilvánítá és dúsán megvendégelve és ajándékokkal gazdagon megrakva (az összes részletek fel vannak sorolva) bocsátotta el a tudóst.»

A gyűjtő munkát egyúttal a költemények megrostálása és osztályozása kíséri. A philologus tudósok a dúsgazdag költészeti hagyományból, valószínűleg az arabok közérzetének tekintetbe vételével, a legbecsebb darabokat kiválasztják és különféle szempontok alatt egyesítik, nem a nélkül azonban, hogy a szövegek ingadozó hagyományát megállapítsák. E munka alatt kétségtelenül sok változás esett a régi szövegeken, szimmetrikai, nyelvészeti, æsthetikai, de még vallásos szempontból is sok subjectiv elemet vittek be a buzgó szerkesztők a régi anyagba; de izlésük megállapította a klasszikus arab költészet eszményét, mely, mint látni fogjuk, évszázadokon át érvényben marad.

Az ép említett Hammád volt az, ki a legelső klasszikus egybefoglalást nyújtotta az arab költészet kedvelőinek. Legelőször ő fűzte egy bokrétába azt a *hét* kaszidát, melyet az arabság a pogány kor költészete legkiválóbb termékeinek tartott: a *Mu'allakát* néven ünnepelt hét kaszidát; ugyanis: 1. Imrulkeisz (81 distichon), 2. Tarafa (104 d.), 3. Zuheir (64 d.), 4. Lebid (89 d.), 5. Amr b. Kulthúm (104 d.), 6. Antara (75 d.) és 7. Házith b. Hilizza (82 d.) klasszikus kaszidáit; régi időben a 4. és 6. helyébe Nábigá- és A'sá-tól szoktak egy-egy kaszidát helyezni. A *Mu'alla-*



kát nevéhez (u. m. *felaggatott, kifüggesztett*) egy széltiben elterjedt irodalomtörténeti n.esét szoktak fűzni, melyről azonban a tudományos kritika azt bizonyította, hogy nincs mögötte történelmi valóság, hanem csak későbbi időben támadt a «felaggatott» elnevezés magyarázására. E kifejezés igaz értelme szerint csak egyik metaforája e fogalomnak, hogy: *becses, nagy értékű*. Egy későn támadt tudós mese szerint a pogány arabok a Mekka közelében levő Okázban a mekkai búcsú kapcsolatában divó országos vásárok alkalmával versenyre bocsátották egymással leg-híresebb költőiket.

A győztes költeményt arany betűkkel felírva a Ká'bá kapujára függesztették.

Ily kitüntetésben részesültek volna azon kiváló művek, melyeket, mint az arab múzsa legkiválóbb sugalmazásait, «Mu'allakát»-nak, azaz, «a Ká'bára aggatott, függesztett költeményeknek» neveztek.

Midőn Lebid, e költők egyike, ki még a Muhammed fellépését meg-érte, a Korán velős mondatait hallotta a próféta szájáról — így folytatja a monda — saját babérkoszorúzza kaszidáját letépte a szent ház kapujá-ról: «Nincsen semmi költői dicsőség — úgymond — a midőn Alláh szava ily hatalmasan érinti fülünket.»

A Korán győzedelmeskedik a pogány költészet fölött.

Így akarja egy vallásos korszak legendája.

A Mu'allakáton kívül még egyéb gyűjtemények is támadtak az omaj-jád korszak vége felé. Bővebb anyagból választotta ki a klasszikusoknak ítélte költeményeket *al-Mufaddal*, kinek gyűjteménye a szerkesztő nevéen *Mufaddaliját* nevezeten ismeretes.

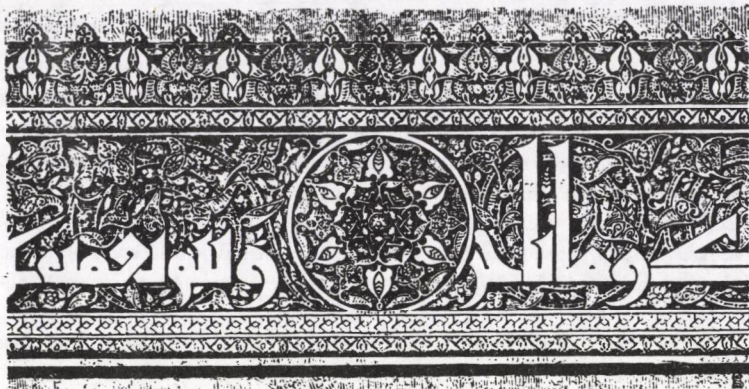
Ez alapvetésen épül fel az iszlám II. és III. századaiban nagy mér-tékben meginduló philologiai gyűjtő és szerkesztő tevékenység, melynek az arab régiség hagyományának fenmaradását és megőrzését köszönjük.

A gyűjtést és szerkesztést a szövegek magyarázása kíséri és követi, melylyel a nagy grammatikusok és lexicologok (legkiválóbbjaik a perzsa *Szibaweihi* — megh. 793-ban — a grammatika atyja és *Al-Aszma'i* — megh. 828-ban — a lexicologia megalapítója) a klasszikus arab nyelv anyagának és használatának tanulmányozására és ismeretére megteremtettek minden segédeszközt, melyet még a mai tudomány is hálával veszen igénybe.

Mint a tudományos törekvések felvirágozására általán, úgy a philo-logiai buzgalom teljes kifejtésére is csak az omajjád dynastia bukása után, az *abbászidák* idejében beállott viszonyok adják meg az alkalmat.

Csak e korszakban lehet szó az arabság körében *tudományos életről* és az *irodalom* fellendüléséről.

E korszakra térünk át a következő fejezetekben.



Részlet Haszán szultán mecsetéről (épült 1356–1359) Kairóban.

(A középső mezőben látható felirat egy részlet a Korán 48. fejezetének 2. verséből, kúfai írásban: »hogy Alláh megbocsássa neked a mi régebben volt bűneidből és a mi később következett. és hogy teljessé tegye rajtad kegyeit«.)

#### IV. AZ ABBÁSZIDÁK KORSZAKA. — A TUDOMÁNY.

A muhammedán államokban mindinkább elterjedő két ellenséges áramlat idézte elő az omajjád dynastia bukását.

Az uralkodók, mint kitünőképén az arab szellemnek voltak képviselői és az arab nemzeti elem uralmát érvényesítették nagyra nőtt birodalmuk egész terjedelmében. E törekvésük, a panarabismus, a többféle nemzetiségből összealkotott állam nem-arab alattvalói elégedetlenségének volt oka. E nemzetiségek között voltak olyanok is, melyek évezredes nagy kultúrával dicsekedhettek — legyen elég a perzsát említenünk. — Ha bele is hajtották nyakukat az iszlám igájába, lelkületük fellázadt a közéletben érvényesülő tan ellen, mely az iszlám fogalmát az arabsággal azonosnak mondta.

Többen e régi nemzetek közül meghunyászkodtak az arabság szüntelenül terjedő hódításai előtt. De élénk oppositíót fejtett ki a perzsa elem; az iszlámnak nem sikerült e nemzet művelt fiai lelkéből ősi nemzeti hagyományaikat teljesen eltörölni és elenyészteni.

Az omajjádok uralmának továbbá veszedelmessé vált, a kormány vallásos közönyössége ellenében, az iszlám nevében ellenszegülő vallásos irányzat. Ez irány vezetői eleinte ugyan erőtlen, a hatalom vaskarától erővel visszanyomott ellenzéket alkottak; de lassan-lassan mind mélyebb gyökeret vertek a nép tudatában és erős támaszt nyertek mindazonknál is, kik az omajjádok megdöntését más okokból tartották kívánatosnak.

Végre 750-ben a nemzetiségi és a vallásos pártok bár nem együttes,

de egymás kezére dolgozó mozgalmának gyümölcse megérett. Khoraszánból, perzsa földről, előbukkannak a lázadók fekete zászlaikkal és rövid harc után véget vetnek a damaszkusi uralomnak.

Az iszlám kormánypálcáját ezentúl *Abbász* ivadéakai tartják kezükben. Trónrajutásuk körülményei már magukban véve is megadják uralmuk irányát. Ez kétféle tekintetben fog a megelőző korszaktól különbözni.

*Első sorban*: nem lesz kizárólag *arab* szellemű; az abbászida-uralom főképpen a nemzetiségi elemekre és ezek között különösen a perzsákra támaszkodik. Ezeknek most előkelő szerep jut az államban, nemcsak formai dolgokban, hanem a kormányzás szelleme irányításában is. A khalifák régi perzsa családok ivadékaiból választják tanácsadóikat, maguk is kivetkőznek a khalifa arab jellegéből. Nem az arab beduin sejkhek utódai, hanem a szaszanida királyéi; ennek attribútumait öltik magukra. Székhelyüket is az arab sivatag szélén épült fényes Damaszkuszról, perzsa földre teszik át. Felépül az új székváros, Bagdád, a régi perzsa királyváros, Ktesiphon romjainak tőszomszédságában.

*Másodszor*: a vallásos életet ápolják és vezetik; az állam legfőbb érdekéül, a kormányzás legelső hivatásául a vallásos ügyet tűzik ki. Nem világi uralkodók, mint az omajjádok, hanem egy vallásállam kormányzói, a legfőbb vallásos hatalom birtokosai és képviselői: theokraták.

Ily alapon már most teljesen megváltozik az uralkodó közszellem. S a megváltozott szellem teljesen új irányt ad az irodalom fejlődésének is. Még pedig két szempontból:

a) Eddig az irodalom pusztán arab alapon mozgott; folytatása volt az iszlám előtti arabság szellemi életének. Ezentúl az iszlámnak meghódolt nemzetiségek, különösen pedig a perzsa műveltség nagy befolyása fog döntő hatást gyakorolni az arab irodalom alakulására.

b) Eddig az iszlám vallásos eszméinek, a Korán szellemének alig érezhettük hatását a muhammedánok műveltségére. Most az uralom legmagasabb helyeiről indul ki az ébresztés arra, hogy az életben és irodalomban a vallás érdekeit műveljék. Az abbászidák uralma alatt csakhamar megterem a vallásos tudomány és, ennek megfelelően, e tudomány irodalma. Sőt a vallásos irány az irodalom azon köreiben is érezhetővé válik, melyek természetüknél fogva vele nincsenek is közvetlen kapcsolatban. A theologia nyomja rá bélyegét a szellemi élet mindenféle nyilatkozásaira.

Lássuk tehát e két rendbeli hatás eredményeit egyenkint.

Mindenekelőtt nézzük az *idegen nemzetek műveltségének hatását* az arab irodalomra.

E hatás is két irányban nyilvánul. A khalifák indítására, pártolásuk

mellett és bőkezűségüktől istápolva keletkezik a philosophia és az exact tudományok művelése az arab irodalomban; népszerűbb alapon keletkeznek az irodalom egyéb ágai. Az irodalmi fejlődés mindkét neme pedig abban a közös sajátságban osztozik, hogy nem az arab szellemből indulnak ki, hanem idegen népek műveltségében gyökereznek, ezekből oltatnak be az arab irodalomba, a hol gyors, sőt mondhatni rohamos fejlődésnek indulnak.

Az V—VI. században igen rossz idők jártak a philosophiai tanulmányokra a byzanci. birodalom egész területén. Az V. század végén Zeno császár az edessai híres iskolát, melynek annyi érdeme volt Aristoteles tanulmányozása és a peripatetikus philosophia fejlesztése körül, egyházi villongások következtében megszüntette; majd Justinianus (529-ben) az athéni újplatonikus főtanodát oszlatta fel. A görög birodalomból kiűzött philosophusok és egyházi eretnekek a perzsa állam területére menekültek, melynek királyai, a szaszanidák, már azon ellenséges viszony és politikai versengés miatt is, mely ez időtájt a két állam között uralkodott, kész örömet nyújtottak biztos menhelyet a szabad gondolkodás tanítóinak.

A szaszanida királyok védelme alatt itt virágzó iskolák keletkeztek, melyekben nagy eredménnyel művelték a philosophiát és a természet-tudományokat. Legnagyobb hírók volt a niszibiszi és a gondisápurai iskolának, különösen az utóbbinak. Itt készültek a görög íróknak fordításai syr nyelvre, mely a keleti keresztyénségnek egyházi és irodalmi nyelve volt. Különösen Khoszu Anúsarván (531—578) karolta fel a Justinianustól kiűldözött tudósokat. A perzsa király udvarába fogadta kora legkitünőbb bölcselkedőit; Aristoteles és Plato munkáiból sokat fordítottak perzsa nyelvre. Így vetette meg lábát a görög tudomány a perzsák műveltségében, a melyben már a parthus királyok alatt is előzményei voltak, melyek azonban a szaszanida dynasziától kitűzött nemzeti, az idegen elemnek nem kedvező irány befolyása alatt csakhamar eltűnedezték vala. A VI. század közepétől kezdve ismét meghonosodott az anyarszágából kiűzött görög műveltség Perzsiában.

Ily viszonyokkal találkoznak az abbászida khalifák, midőn a muhammedán birodalom középpontját Bagdába helyezik át, oda egyesítik nemcsak az udvari élet díszét és fényét, hanem a szellemi élet érlüktetését is. Már a dynasztia második uralkodója, *Manszúr* (754—757) azzal bizza meg a gondisápurai iskola neves tudósait, hogy görög munkákat arabra fordítsanak. E mozgalomra nagyon jellemző, hogy a legelső munkák, melyeket fordítottak, az orvostudomány köréből valók. Mégis első sorban arra lehettek kíváncsiak, hogy a tudomány mily eszközöket ad az ember kezére, testi egészségének fentartása, életének meghosszabbí-

tása érdekében. Csak ezután következett az elméleti philosophia és a matematika és vele kapcsolatosan az astronomia és a földrajz.

*Hárún al-Rasid* alatt (786—809), ki a byzanci birodalommal viselt háborúból sok görög könyvet hozott haza zsákmányul, serényen folyt e tevékenység, mely fénypontjára Hárún fiának, a rationalista íránynak a vál-lás terén is meghonosító *Má'mun* (812—833) uralkodása idejében emel-kedett.

E fejedelemnek köszöni az arabok tudományos irodalma felvirágo-zásának leghathatósabb feltételeit. Iskolákat és könyvtárakat alapított birodalma minden nagyobb városában egészen Bokharáig. E tudományos intézetek között a legnevezetesebb a székvárosában Bagdádban alapított nagy tudományművelő alkotás, «a tudomány háza», a mint nevezte, mely egyúttal bő könyvtárt is magában foglalt, mely körül a tudósok nagy társasága folytathatta komoly kutatásait. Az ő pártolása alatt ekkor világhírű tudósok dolgoztak Bagdádban; közöttük p. o. *al-Khuvárezmi*, a nagy matematikus és geographus, kinek latinra fordított munkájából ismerkedett meg Európa legelőször az algebrával és ki a khalifa rende-letéből, ind és görög előmunkálatok alapján, astronomiai táblákat is kidolgozott. E korszakba tartoznak *al-Farghání* (Alfraganus) astronomiai munkái is, melyeket Európában a középkorban latin fordítás közvet-sével tanulmányoztak és nagy tekintélynek tiszteltek.

Egyre folyt Má'mún alatt a görög irodalom leghíresebb munkáinak megszerzése az arab tudományosság számára. Midőn a khalifa III. Mihály görög császárral békét kötött, a békefeltételek közé egy pontot is fel-vétetett, mely a császárt arra kötelezte, hogy a birodalma könyvtáraiban található könyvekből egy-egy köteles példányát a bagdádi nagy könyv-tárba szállítson.

A fordítási tevékenységre a khalifa a gondisápuri tudósokon kívül még egyéb tudós köröket is alkalmazott. Mezopotámia keresztyén klastro-maiban ugyanis sokat foglalkoztak az aristotelesi philosophiával és sokat fordítottak belőle szyr nyelvre. Úgyszintén a Harrán nevű tartomány, melynek lakosai az ősi *aramaeus* pogányság hagyományait tartották fenn és régi vallásuk gyakorlását a *szábiosok* új nevezete alatt folytat-ták a khalifátus alatt, bővében volt tudós bölcsekedőknek és a termé-szettudományok művelőinek. Ezeket is Bagdádba vont a khalifa bőkezű-sége, hogy velük a görög művek szyr fordításait, melyek közöttük támad-tak, arab nyelvre tétesse át, vagy pedig ugyancsak a görög nyelvből fordíttasson velük az iszlám tudományos nyelvére. E nagy szorgalommal és lelkesedéssel fogamatba vett tevékenységben különösen egy *Hunein b. Iszhák* nevű keresztyén tudós tűnt ki, kit a későbbben oly nagy virág-zásnak induló arab orvostudományi irodalom megalapítójának tekint-

hetünk azáltal, hogy az arab Aristotelesen kívül Galenus orvostudományi munkáinak arab fordításáról is gondoskodott. Hogy a khalifa mily sokra becsülte Hunein munkásságát, azon módból is kitűnik, melyen a buzgó fordító dolgozatait megjutalmazta. A fordító műhelyéből kikerülő vaskos kötetek súlyát arannyal mérte meg és a súlymérő aranyakat juttatta tiszteletdíjul Huneinnak. Azt beszélük, hogy az arab orvosi irodalom megalapítója a nála alkalmazásban levő másolódiákok használatára jó vastag papirost gyártatott és hogy ezentúl szigorú utasítást adott nekik, hogy a khalifa könyvtára számára készülő első példányokat jó nagy betűvel írják le.

Azonban ez idegen elemeken kívül, melyeket a khalifa a tudományos irodalom fejlesztésére felhasznált, akadt e korszakban tősgyökeres arab ember is, ki mint fordító és önálló feldolgozó nagy hatással volt az új szellemi irány megerősítésére, a görög tudomány terjesztésére arab nyelven. Értjük *al-Kindit*, kit a muhammedánok «az arabok philosophusának» szoktak nevezni. A tudománynak csaknem minden köre van képviselve ama 265 dolgozatban, melyeknek mai nap nagyrészt csakis címei ismeretesek, de melyek közül néhány még latin fordításban is fennmaradt, tanúságot téve szerzőjüknek (kinek neve az európai irodalomba *Alkindius* vagy *Alchindus* alakban jutott el) a távolba is gyakorolt nagy hatásáról.

A Má'mún khalifától teremtett szellemi mozgalom közvetlen utódainak uralkodása alatt sem szünetel. Jelesen a fentemlített harráni tudósok érvényesülnek most a tudományos munkában. S köztük különösen egy harráni tudós család tűnik ki, melynek két századon át mintegy öröksége volt, hogy a görög tudományt művelje és arab fordításokban a muhammedán műveltséggel közvetítse. E jeles család élén látjuk a híressé vált *Thábil b. Kurrát* (836—901), ki az elméleti philosophián kívül Euklides, Archimedes, Hippokrates tanait tette hozzáférhetővé azoknak, kiknek tudományos nyelve az arab volt. Körülbelül 150-re teszik dolgozatainak számát e tárgyakról. Törekvéseiben számos tanítványai, első sorban saját fiai és unokái követték példáját. Alig van a görög philosophiai, orvostudományi, matematikai és astronomiai irodalomban nevezetes munka, melyet e tudós keletiek az arab irodalomba be nem kebeleztek.

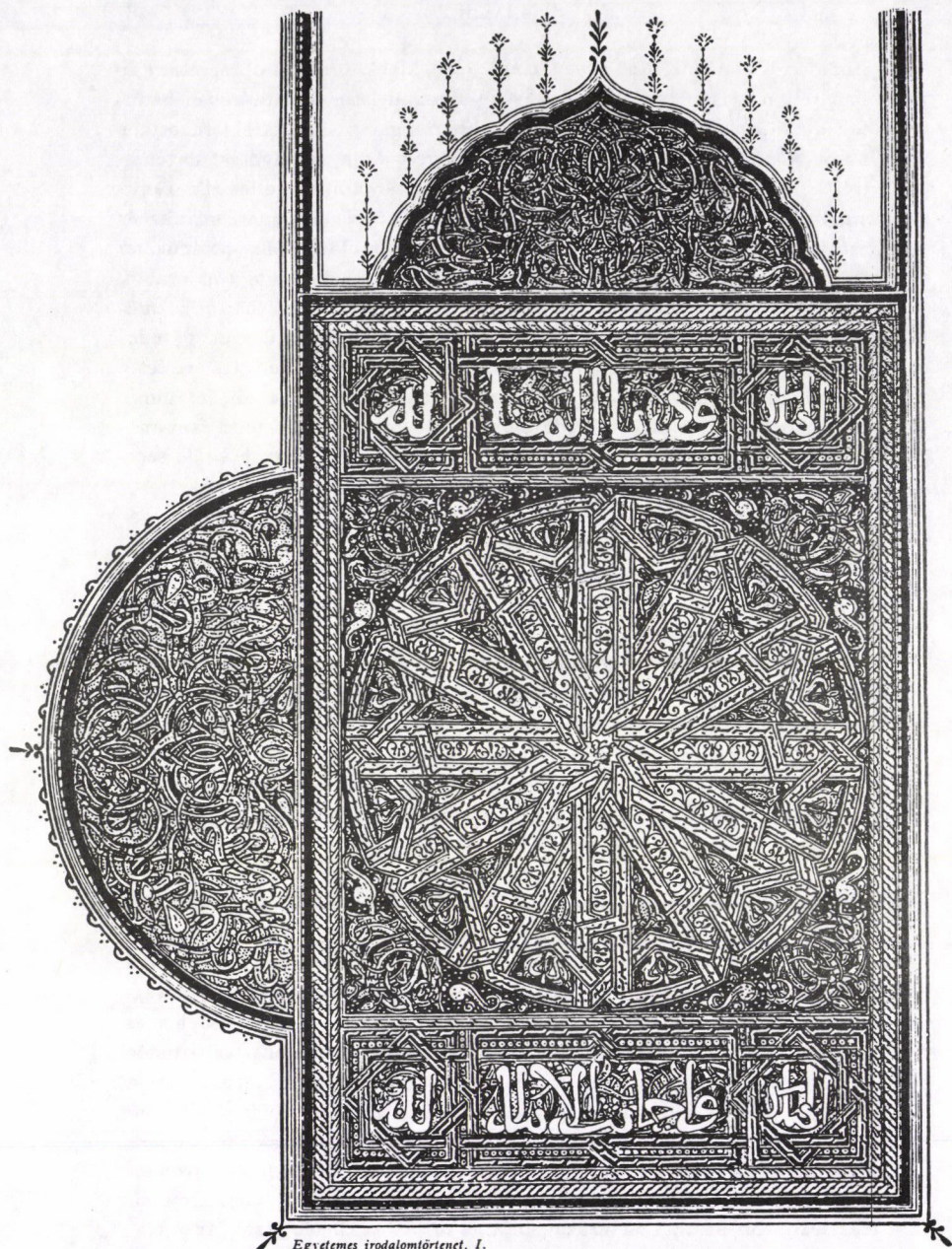
E fordítások nyomán fejlődhetik már most a X—XIII. századokban az önálló tudományos tevékenység a khalifa széles birodalmában; nékik köszöni az arab tudomány különösen nagy matematikusait és astronomusait, kik a fordított munkákból elsajátított igazságokat az uralkodóktól berendezett tudományos műhelyeken gyakorlatilag alkalmazzák és szélesen kiépítik. Közöttük a leghíresebb *al-Battáni* (az európai középkori

irodalomban *Albategnius* néven, megh. 929), kinek a rakkai observatoriumban tett megfigyelései alapján készült munkái latin fordításokban hatottak a csillagászati tudomány művelésére nyugaton; mellette sorakozik a nagy *Abulvafá* (megh. 997), kinek *Almagest*-jét a csillagászat történetírői a legfontosabb tudományos felfedezések tárházának jellemzik. Tanítványa *Ibn Júnusz* a X. században Kairóban képviseli a matematika és astronomia azon magas színvonalát, melyre nagy elődjei Mezopotámiában helyezték. Munkájából azt a tényt lehetett megállapítani, hogy az arabok e korszakban oly módszereket alkalmaztak, melyek a matematika művelésében a modern tudomány haladását előkészítettek. S e nagy tudományos munkálkodás eredményei a khalifátus fennállásán túl is éreztetik hatásukat, midőn a XIII. és XIV. században a khalifák példáján épülve az iszlám népek fölött uralkodó mongol khánok karolják fel e tanulmányokat. *Ulugh-bég* (1394–1449), Timurleng unokájának nevét a tőle szerkesztett csillagászati táblák kapcsolatában említik.

E tudományos törekvések, melyek természetüknél fogva nem számíthattak népszerű részvételre, hanem inkább csak az előkelő szellemek kisebbségére támaszkodhattak, mindenesetre nagy befolyást gyakoroltak a vallásos elméletekre is. A *mu'taziliták* neve alatt ismeretes rationalistikus dogmatikai irány kétségtelenül a philosophiából merítette erősségeit; virágzása és hivatalos pártoltatása egybeesik azon khalifák idejével (812--848), kik a görög philosophia átültetésének kedveztek.

A leghatározottabb kifejezésre jut azonban a philosophiai és természettudományi mozgalom hatása a X. században Bagdádban és Baszrában (az Euphrates alsó folyása melletti városban) alakult egy szövetségben, mely az *Őszinték* (ikhvân al-szfâ) nevén ismeretes. E bizalmas szövetség tagjai azon czélt tűzték maguk elé, hogy az orthodox muhammedán tanrendszer helyébe, a vallás elveinek épségben tartása mellett, a philosophiai gondolkodáson alapuló világnézetet kifejtsenek. Az aristotelesi philosophiának, ennek ujplatonikus magyarázói értelmében, vették hasznát. Tanaik összességét a névtelen munkák egy sorozatában foglalták össze, melyet Dieterici német feldolgozása a művelt közönségnek hozzáférhetővé tett. Ez *ölven értekezéssel*, melyekben a philosophia és természettudomány egész birodalmára kiterjednek, nem pusztán a tudós közönséghez fordulnak, hanem népszerűsége tartanak igényt. Az a szándékuk, hogy a philosophiai gondolkodáson alapuló világnézetet általánossá tegyék és az iszlámon belül jogosultságot vívjanak ki számára a Korán és a vallásos világnézet mellett. Értekezéseik lépten-nyomon Korán-idézetekkel és szent szövegekkel vannak átszöve; természetesen más irányban használják azokat, mint az orthodox theologusok. Az ujplatonikusoktól eltan allegorikus magyarázó módszer által alkalmassá





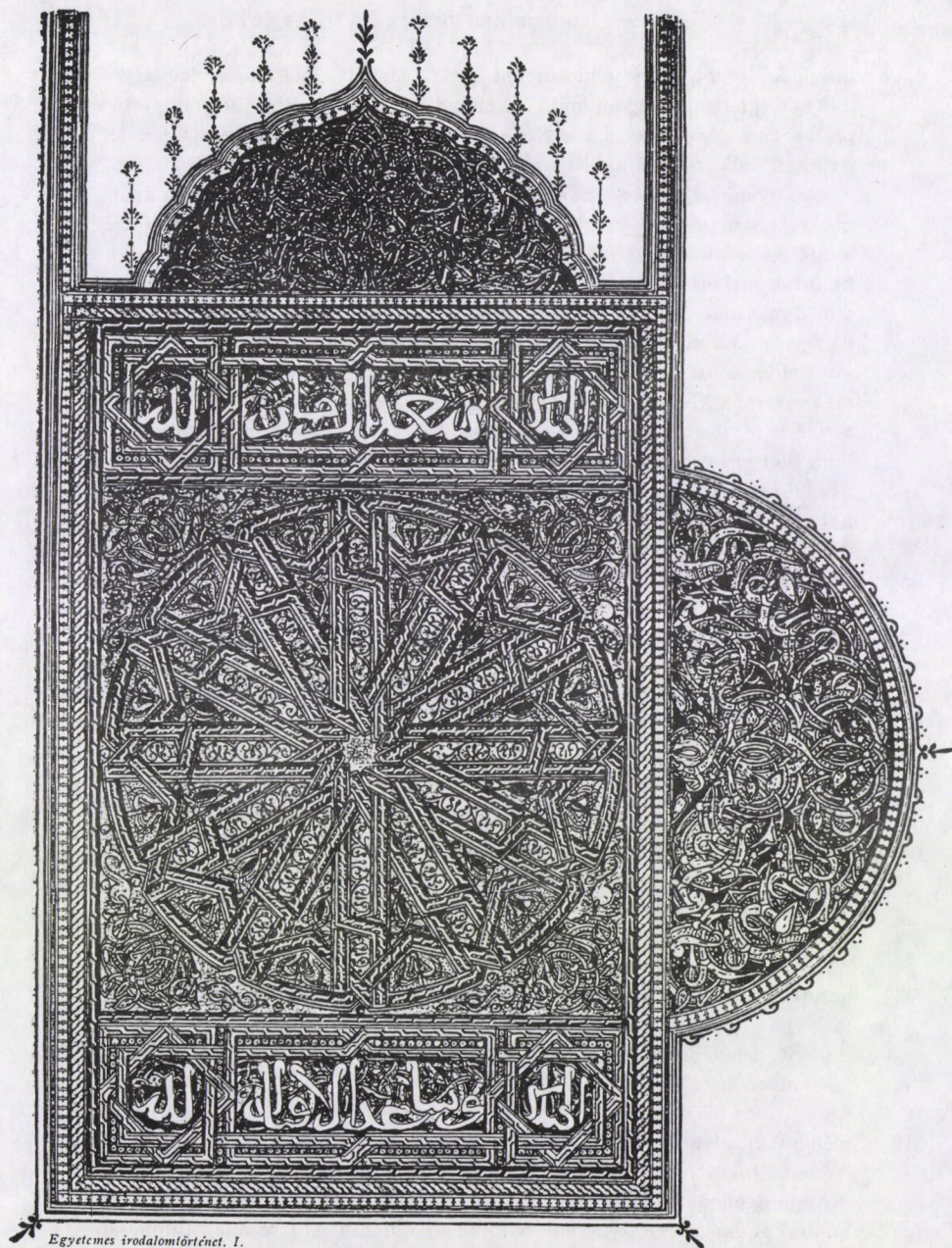
Egyetemes irodalomtörténet. I.

# KORÁN LAP A XVIII. SZÁZADBÓL.

(Prisse d'Avennes után).

(Ha) Közelben van a halál — Alláhtól van. — (Ha) távolról repülő nyilak (hozzák a halált),  
— Alláhtól van.





Egyetemes irodalomtörténet. I.

# KORÁNLAP A XVIII. SZÁZADBÓL.

(Prisse d'Avennes után).

Az idő boldogsága — Alláhtól van. — A jó szerencse kedvezése — Alláhtól van.

teszik a Koránt, hogy philosophiai tanaik mellett bizonyítson. Munkáikkal kétségtelenül nagyon fontos okmányt teremtettek arról, hogy a görög philosophia átültetése már a X. században mily gyökeres hatást tett az iszlámot valló szabad szellemekre.

Egyidejűleg azonban a vallásos tekintetektől függetlenebb tanulmány is virágzásnak indult. Midőn a X. század közepe felé a khalifai méltóság és hatalom rövid virágzása után csakhamar elkallódik és a khalifák mellett tőlük látszólag függő, lényeg szerint azonban teljesen önálló dynasziák keletkeznek a muhammedán birodalom sok pontján, az új fejedelmek udvarain új pártolókra talál a mindig eleven tudományos mozgalom. Most még az az előny is jut neki, hogy nincsen többé a khalifa székvárosába központosítva, hanem a muhammedán kelet sok pontján terjeszti a világosságot. Mindegyik székhely a gazdag és sokoldalú szellemi élet egy-egy gyűjtő pontjává vált és, a mi nem a legutolsó, készséges menedékhelyévé oly gondolkodóknak, kiket a sötétség képviselői más helyről elkinozni és elüldözni találtak. Gazdag könyvtárakban, melyeknek a másolók ernyedetlen munkája az irodalom legbecsesebb kincseit szerezte meg, hathatós központokat teremtettek a kutatás számára az iszlám legtávolibb részeiben is. E gyűjteményeket mind maguk a fejedelmek mind vezírjeik, kik a tudományok kedvelésében nemes versenyre kelnek velük, a legnagyobb szabadsággal bocsátják a kutatók rendelkezésére. Egyszer egy bujida fejedelem, Fakh'r al-daula, a tudós államférfiút, Iszmá'il ibn 'Abbád-ot (937—995) óhajtotta a vezír méltóságával felruházni és az udvar környezetébe vonni. Azon okok között, melyek miatt a tudós ember e megbízás elfogadása ellen szabódott, azt is fel-  
említi, hogy könyveinek elszállítása 700 teherhordó tevé kibérlését tennie szükségessé.

Oly időben, midőn Bagdádban a mindinkább theokrata méltóságára szorítókozó khalifa körül sötét szellemek üldözik a szabad kutatást, Nisáburban, Bokhárában, Aleppóban a kis fejedelmek ujdonat új udvarain nyugodtan és háborítlanul, sőt az uralkodók pártolásától elősegítve, munkálkodhatnak a gondolkodó elmék azon korszakos műveken, melyeknek hatása messze túlterjed keletkezésük szűk körén és melyeknek világító sugarai még a nyugati világba is elhatottak. Északi Szyriában a hamdanidák, kikről a költészet fejlődése során még később is szó lesz, bár kis államukat folyton a byzanci birodalom ellen kell megvédeniök, udvarukat a költők és tudósok gyűjtő helyévé teszik. Itt működött *Alfárabi* (ugyanaz az Alphorabius, kivel Temesvári Pelbártnál a Katalin-legenda kapcsolatában találkozunk), a X. század legnagyobb philosophusa (megh. 950-ben), a ki az aristotelesi philosophia, különösen az Organon magyarázása által lett híressé és kinek számos értekezései,

melyek a tudomány különféle ágaira, még a zene elméletére is terjedtek, az arab tudományos irodalomban korszakot alkottak és latin fordítások révén a nyugati világba is eljutottak.

A Bokhárában virágzó szamanida dynastia egyik fejedelmének, III. Núhnak udvari könyvtárán tanulmányozta a nyugaton is, mint a *Canon* (Roma 1593) híres szerzője, *Avicenna* (Ibn Szína, megh. 1037) a bölcsészetet és a természettudományokat; majd a Hamadánban uralkodó bújida fejedelemben talál mæcenást és udvarán írja meg azon nagy philosophiai és orvostani munkákat, melyeket már a XII. században latin nyelvre fordítva Európában szorgalmas tanulmányozás tárgyává tettek.

Mivel philosophiai magyarázataiban a vallás tételeit nagyban tekintetbe vette és nem egy engedményt tett nekik a tiszta aristotelizmus rovására, másrészt fejegetései színvonalát is szívesen alkalmazta a közértelem igényeihez, némely műve inkább birt népszerűségre vergődni, mint az elvont módon bölcseledő Alfárábi értekezései.

Az ernyedetlen buzgalom, mely a tudományok valamennyi ágai-ban az ázsiai fejedelmek pártolása mellett érvényesül, utánzandó például szolgált az abbászidáktól elszakadt vagy legalább is velük csak laza kapcsolatban álló északafrikai és egyiptomi fejedelmeknek is. Az ő országukban is nagyon értékes tudományos élet fejlődik.

Az aglabida helytartó-fejedelmek, majd később az első fátimida khalifák szolgálatában áll mint orvos a zsidó *Israeli Izsák*, ki a X. század elején az aristotelesi philosophia és az orvostudomány körében nagyhatású irodalmi és tanító munkásságot fejtett ki előbb Kairavánban, később Egyiptomban. Arab nyelven írt számos munkáját a XI. század közepe felé a salernói orvosi iskola egyik tagja *Constantinus Africanus* fordította le latin nyelvre (kiadva Leidenben 1515). Tanítványai közül számosan nagy hírre vergődtek; a legkiválóbbak egyike *Abú Dsa'far Ahmed al-Dsazzár* (megh. 1004), az arab orvostudomány nagy tekintélye, kinek tantermébe messze földről zarándokoltak az orvostudomány elsajátítására törekvő ifjak és férfiak.

Amint az orvostudomány neves képviselői legnagyobbbrészt a philosophia művelésével kapcsolják össze természettudományi kutatásukat, úgy Israeli is még Avicenna előtt egyike az aristotelesi philosophia legjelentékenyebb képviselőinek. Bölcsészeti főmunkáját, melynek a most már elveszett arab eredeti alapján készült zsidó fordítását csak nem rég (1900) tette közzé hazánkfia, Fried, a keresztyén scholastikusok is figyelemmel tanulmányozták. Albertus Magnus és aquinói Szt. Tamás többször idézik az Isaac Judæus könyvét e czímen: *Liber Elementorum*.

A fátimidák, majd bukásuk után, még inkább a nagy Szaladintól alapított ejjúbidák dynastiája alatt, a Nilus völgyében nagyban fejlesztik azon szellemi életet, mely által az ázsiai iszlám oly lényegesen hozzájárult a tudományok haladásához. Az imént már szóltunk a kairói csilagvizsgáló intézet egy nagy tudósáról. Egyiptomban működik az a férfiú is, ki az *optika* fejlődésében nevezetes fordulópontot jelez, *Muhammed b. al-Haszan ibn al-Heitham* (megh. 1038), és a középkori latin irodalomba *Alhazen* néven vonult be. Ő a szerzője az «*Opticæ Thesaurus Alhazeni Arabis*» czimen latinra fordított fénytani munkának, melynek a látás elméletében, a sugártörés és tükrözés törvényeinek felismerésében nevezetes érdemet tulajdonít e tudomány történelmének.

Nincs azonban, még a modern tudomány szempontjából sem, a keleti tudományosságnak dicsőbb és emlékezetesebb neve, mint az *Al-Bérúni*-é (1000 körül), ki Indiában a gaznevida udvar árnyékában írta nagy geographiai, matematikai és astronomiai munkáit, melyek újkori tudományunknak is sokoldalú tanulsággal szolgálnak. Különösen két munkáját, melyekhez most, fordítások révén, a művelt nagy közönség is hozzáfér, érdemes külön kiemelni. Az egyikben mély történelmi és astronomiai tanulmányok alapján a régi *keleti népek kortanát* ismerteti; a másik, melynek megírására a mogul fejedelem indiai hódításai folytán nyílt meg az alkalom, *Indiának* és népességének geographiai, archæologiai és néprajzi ismertetésével foglalkozik. E gazdag tartalmú munkával a X. század arab írója rászolgált arra, hogy a világ legelső szanszkritistájának nevezzük. Az európai tudományt e téren majdnem kilencz évszázaddal megelőzve valóságos tudományos gyűjtés és elmélyedés alapján adhatott hirt az ind vallásról, az addig csupán csak hírből ismert népek jogi és társadalmi intézményeiről, történeteikről és régiségeikről. Ha az európai tudomány előbb ismerkedik meg *Al-Bérúnival*, korábban oszlik szét az a homály, mely a Védák hazájára a Nagy Sándor hódításai és az angolok gyarmatosítása között lefolyt időben borult.

Az arabok geographiai tanulmányai és művei szoros kapcsolatban vannak azon tudományos hatásokkal, melyeket a görög irodalom ébresztett az arab műveltség körében. A geographiai tudomány haladása párhuzamosan indul az *astronomiai* irodalom meghonosodásával. E téren még indus befolyás is kimutatható volt, a mennyiben *Al-Manszúr* khalífa az ind *Sziddhanta* arab fordításáról gondoskodott. Legelőkelőbb vezére azonban az arab astronomiai irodalomnak *Claudius Ptolemaeus* *μεγάλη σύνταξις*-a volt, mely arab feldolgozásaiban az *Almadseszt* néven ismertetes. A geographiának és a dusan kifejlődő kosmographiának *Ptolemaeus* munkái adták meg az irányt, fejlődésüknek egész szellemét. Midőn a tudományos élet fejlesztése a görögök fordítására szorítkozott, *Ptolemaeus*

geographiáját is felvették a lefordítandó görög munkák sorába. Később, Ptolemæus módszerének szemmeltartásával önálló, a khalifátus birodalmát egész terjedelmében kimerítő, de még azon túl is terjedő (Khina, Japán stb.) földrajzi munkákat irtak, melyeknek gazdagságáról a *De Goejé*-től arab nyelven kiadott *«Bibliotheca geographorum arabicorum»* című, eddig 8 kötetre terjedő gyűjtemény nyújthat némi fogalmat.

A pusztá elméleti érdeken kívül a khalifátus adminisztrációjának igényei is nagy tényezői voltak az ily munkák szerkesztésének. Elmondhatni, hogy e téren a politikai szükségletből támadt irodalmi feladatot a görögöktől eltanult módszerrel oldották meg. Ez irodalom legrégibb képviselői között találjuk *Ibn Khordádbeh*-t (844—848 körül irt), ki előbb Médiában működött mint postamester, később a birodalom központjában volt postahivatalnok. Munkájában különösen közigazgatási szempontokat tűzött ki, a mennyiben első sorban minden kerület adózási viszonyairól ad számot.

Az eféle munkák írói nem szorítkoznak a pusztá geographiai adatokra és az ezekhez fűződő helyrajzi mozzanatokra, melyeket görög mintáik módjára az *Itinerarium*-ok során közölnek, hanem eleven érzéket tanúsítanak a helységekhez kapcsolható ethnographiai és kulturtörténeti tudnivalók iránt is. Nemcsak az itinerariumok alkalmával felmerülő városok, hegyek, folyamok stb. ismertetésére helyeznek súlyt, hanem a vidékek és országok művelődési állapotaira, a népesség szokásaira is; sőt valódi kedvteléssel sorolják fel alkalom adtán a tudós és jeles embereket, kik a felemlített városokból és kerületekből származtak és vagy ottan letelepedvén, vagy akár csak futólagosan megfordulván a művelődésre hatást gyakoroltak. Gróf KUUN GÉZA munkáiból (legutóbb a *«Magyar honfoglalás kútfői»* során kiadott «Keleti kútfők»-ből) is meggyőződhetünk róla, mily fontos adatokat nyújt ez irodalom a magyar nemzet honfoglalás előtti vándorlásai idejére nézve azon népekről, melyekkel a magyarok és a velük rokon népek érintkezésbe kerültek.

E gazdag geographiai irodalom sommáját a XIII. században megalkotta *Jákút* (1179—1229), görög származású ember, ki zsenge korában mint rabszolga került Bagdádba, a hol egy kereskedő házában muhammedán nevelésben részesült. Kiterjedt kereskedelmi utak keltették fel benne a geographiai irodalom iránt a szeretetet és fogékonyságot; ezek alkalmával ébredt benne a gondolat, hogy egy nagy encyklopædiaszerű munkában nemcsak az előző gazdag irodalmat felölelje, hanem hogy saját utazásait és megfigyeléseit is, melyek csaknem az iszlám egész területére kiterjedtek, feldolgozza. Ez irodalmi kutatások és közvetlen tapasztalatok s tanulmányok eredményét *Jákút* nagy geographiai lexikona foglalja magában (6 vaskos kötetben kiadva), melylyel a keleti író



az első e fajta európai munkát csaknem négy évszázaddal előzte meg. Sajat nyilatkozatából látjuk, mennyire mozdította elő nagy vállalata sikerét a birodalom távoli részeiben a khalifátus decentralizációja folytán mindenfelé felvirágzó tudományos élet. «Tíz nagy nyilvános könyvtárt használtam Merv városában — szó szerint ezek az ő szavai — ezek között legeltem, világosságukból sok hasznót húztam; a könyvek szeretete el- feledteté velem családomat és szülőföldemet. Innen merítettem legnagyobb részét annak, a mit munkáimban egybegyűjtöttem.» S a kis aleppói fejedelemség tudós ministere, *Ibn al-Kifti*, adott neki módot arra, hogy nagy anyagát rendbeszedhesse és az ottani nagy könyvtárakból kiegészíthesse. Néki ajánlotta aztán nagy geographiai encyklopædiáját, melyet napjainkig a keleti geographia legjutalmazóbb segédforrásaként használunk.

A muhammedánok úgy vallásos, mint tudományos életének sajátosságai nagyban mozdították elő a nagy utazásokra való vállalkozást. Az iszlám törvénye szerint a kegyes igazhitű, ha módjában van, bármily távol vidékéről egyszer életében *Mekka* felé törekedik. Nagyon gyakoriak voltak, különösen a XV. századig a nagyterjedelmű *tanuló-utazások* is. Spanyolországból Bagdádba meg Khoraszánba utaznak a tudásra vágyó ifjak, sőt meglelt férfiak is, hogy valamely híres mester előadását hallgassák. Viszont a legtávolabbi Keletről a nyugati országok híres iskoláit és tanárait keresik fel a tudomány művelői. Akár a vallásos, akár a tudományos célú utazás gyakran számos éven, nem ritkán évtizedeken át idegen országokban marasztalja őket. Nem sietnek hazafelé; nagy kerülők árán utjukba ejtik az iszlám híres országait és városait, természeti és társadalmi viszonyaikat nagy érdeklődéssel figyelik meg, hogy bővebb köröknek hirt adhassanak róluk.

E révén az iszlám népei között nagy *utazási irodalom* fejlődött, leginkább arab nyelven. A legtöbb geographiai író, mindazok, a kiknek neveit eddig említettük, nem pusztán könyvtárakból, hanem helyszini tapasztalataikból szedték munkáik anyagát. Nagy hire van az európai irodalomban is *Idriszi*- (Edriszi-)nek, ki a XII. században saját és mások utazásai alapján II. Roger szicíliai király megbízásából egy nagy geographiai munkát szerkesztett, tulajdonképen magyarázatul a király számára (1154) készített ezüst mappához.

Az összes arab utazók között a legbővebb területeket járta be és irta le egy Tangerből (Marokko) származó arab tudós, ki az európai kutatásokat sok téren évszázadokkal megelőzte és kinek munkája, mióta Európában hozzáférhetővé vált, geographiai és néprajzi ismereteinket előmozdította. *Muhammed ibn Balútá*-nak hívják ez utazót. Hazájából 22 éves korában azzal a céllal indult útnak, hogy a mekkai búcsújárás

teljesítse. Több ízben meg is fordul Arábia szent városaiban; de e kegyes utazásokat egyuttal arra is felhasználja, hogy rengeteg kerülőkön Ázsia és Afrika kevéssé ismert vagy éppen ismeretlen vidékeit bejárja és a déli Európát is érintse. Arábiát, Syriát, Perzsiát, Mezopotámiát, Zanzibárt, Kis-Ázsiát éveken át utazta be; Kis-Ázsiából a Kipcsak vidékére (déli Oroszország) rándul át, a hol abban az időben Dsingiz khán utódai uralkodtak. Konstantinápolyt is meglátogatta, s Bokhárán s Afganisztánon át az Indus völgyébe hatolt be. Delhiben, mely akkor a muhammedán Indiának fővárosa volt, két évig mint kádi szerepelt, míg az indiai szultán egy követséggel bizta meg a khinai császárhoz. Ez alkalommal beutazza a Malabár partvidékét, Kalkuttából átmegy a maldivi szigetekre, a hol ismét kádinak foglalták le. Innen Ceylonba viszi utazási vágya, meglátogatja az indiai archipelagus szigeteit és Khina egy részét. 1325—1349-ig huszonnégy évet töltött ez utazásokon; hazatérte után sem nyugszik meg; 1351—1354. újra vándorbotot ragad és utazást tesz Marokkóból előbb Granadába, a hol akkor még muhammedán fejedelem uralkodott, majd rövid szünetelés után Szúdánba rándul és egészen Timbaktuig jut el. Huszonhét éven át csaknem szakadatlanul folytatott utazásainak eredményeit egy vonzó útleírásban birjuk, melyet francia fordításban is olvashatunk. E rendkívüli munka gazdag adataival és változatos szempontjaival a földrajz, kulturtörténet és ethnographia dúsán jutalmazó forrása. Mindenesetre a legtanulságosabb utazási munka a Marco Pólót megelőző időből.

#### V. A TÖRTÉNELMI IRODALOM.

Láttuk, hogy a philosophia és az exact tudományok művelését az arab irodalomban felsőbb pártolás segítette életre.

Népszerűbb gyökerei vannak a *történelmi* irodalom első kezdeteinek. A történelmi irodalom, csiráit tekintve, idegen csemete az arab műveltségben. Első elemeit hiába keresnők a régi arab kultúra körében. Az arabok szellemi életében az iszlám előtt, de még egy fél századdal az új életviszonyok megalakulása után sem mutatkozik semmiféle jele annak, hogy az, a mit *történelmi értéknek* nevezünk, a nemzet lelkében bármi parányi helyet elfoglalt volna. Az iszlám keletkezésekor a multakról való emlékezésük alig terjedt vissza továbbra, mint a Muhammed fellépését közvetlenül megelőző évszázadra. S e határon belül sem jutottak magasabb fokra, mint odáig, hogy törzseik bölcsei és javasai az ellenséges törzscsoportokkal vívott vérboszu-háborúkról és az ezek során előfordult apró csete-patékról regéltek. Országuk azon nevezetes eseményeinek, melyekről az ékiratokból (VI. század Kr. e.) és a római törté-

netirókból értesülünk (pl. Aelius Gallus arab hadjáratának Augustus császár alatt), semmi nyoma az arabok történeti emlékezéseiben. A lelki élet ezen iránya nem teremt a történelmi irodalom kifejtésére alkalmas talajt. Úgy hiszem, hogy egy külön e kérdésnek szánt dolgozatban\* bebizonyítottam azt a tényt, hogy a történetírás első csirái a perzsa műveltség köréből kerültek az arab irodalomba, mint egyik mozzanata és jele azon nagy szellemi hatásnak, melyet az iszlamnak meghódolt perzsa nép gazdag műveltsége a hódítókra tett.

A perzsák között a szaszanida korszakban dúsan fejlődött a történelmi irodalom. Leginkább az egyes királyok viselt dolgairól szóló monographiákat írtak. Már a VI. században Khoszu Anusarván, kiről mint a tudományoknak kedvező fejedelemről csak az imént szólottunk, elrendelte a királyok történetének összegyűjtését a legrégebb mondai királyoktól le egészen saját koráig; e munka folytatását még a legutolsó szaszanida király is előmozdította. Ez irodalmi irány hatott az arabokra, midőn a legyőzött kulturnép befolyása alá kerülván, a maguk históriáit is írásba kezdték foglalni. Legelőbb az iszlám háborúinak történetét írták meg; az eféle tudósításokat *magázi* (harczok)-nak nevezték. Ezekhez csatlakozott a próféta életrajzára (*szíral*) vonatkozó tudósítások összefoglalása, hasonmásai a perzsák királyairól fennmaradt *kiár-námék*-nek, melyekről a perzsa irodalomról szóló fejezetben lesz szó.

A perzsa befolyás tagadhatatlan bizonyítékát nyújtja már azon tény is, hogy az arab nyelvű történeti irodalom legrégebb termékeinek egyike a perzsa nyelvből való fordítás volt. Egy *Rúzbi*h nevű perzsa ember, Dádújuh fia, ki a Zoroaszter vallásáról az iszlámra tért át és ez alkalommal az *Abdalláh ibn al-Mukaffa'* nevet vette fel (megh. 762), a *Királykönyv* (Khudá-i-námeh) nevén híres perzsa történetkönyvet arabra fordította. Ezen, most már csak kevés töredékben ismert fordítás volt — úgy látszik — a legelső arab nyelvű történelmi munka. Ennek és hozzá hasonló perzsa eredetű termékek hatása alatt keletkezett az arabok eredeti történelmi irodalma. Ez irodalmi ág legrégebb művelői, azok, kik az arab történelem alapjait lerakták, nem is voltak tősgyökeres arabok, hanem iszlámra tért és affiliáció által az arab nemzethez szegődött perzsák, vagy ilyenek fiai és unokái. Elég megemlítenünk, hogy *Muhammed b. Iszhák* (megh. 768—770 körül), ki a magázi darabos adataiból legelőször alkotta össze a próféta életrajzát (melyet WEIL GUSZTÁV német fordításában is olvashatunk), perzsa eredetű ember volt; atyja Abú Bekr uralkodása idején mint hadi fogoly került az arabok közé, épen úgy mint egy másik nagy arab történetírónak, *Ibn al-Kalbi*-nak nagyatyja.

\* *A történetírás az arab irodalomban*, 1895 (Budapesti Szemle).



Perzsa származású emberek viszik a történelmi irodalmat a tökéletesség és virágzás azon fokára, melyre a X. században emelkedett. *Hamza Iszfaháni*, ki GOTTWALDTTól latin nyelvre is lefordított *Annales*eit 960 körül írta és e munkájában összegyűjtött adatait, saját vallomása szerint, nagyrészt perzsa forrásokból merítette, ugyanezen nemzethez tartozott. Épen így *Masz'údi* is (megh. 957-ben), — kinek «*Aranyvirányok*» (9 kötet) úgymint «*Figyelmeztetések*» című történelmi munkáit, melyek az egész világtörténetre kiterjednek, francia nyelvre is lefordították és kit bátran tekinthetünk ez irodalom legkimagaslóbb alakjai egyikének, — a perzsa történelmi műveltség befolyása alatt képződött történetíróvá és gyakran hivatkozik is perzsa forrásaira. Ugyanez áll idősb kortársáról *Al-Tabari*-ról, kit joggal mondunk az «arab történelem atyjának» (megh. 921). Neve is elárulja, hogy nem gyökeres arab ember volt, hanem Tabarisztánból származott. Nagyterjedelmű munkája, mely a történetek előadását 914-ig viszi, az első nagy történelmi összefoglalás az arab irodalomban; az egész későbbi történetírásnak e klasszikus munka az alapja. A későbbi időkben keletkezett compilációk évszázadokon át kiszorították helyéből. Csak újabb időkben sikerült, azon kevés kézirat révén, melyek belőle megkeríthetők voltak, az alapmunkát is hozzáférhetővé tenni.

Mindezekből látjuk, hogy perzsa alapokon épült az a nagy irodalom, mely későbbi fejleményeiben az európai történelmi kutatásoknak is sok tekintetben fontos segédeszközüül bizonyult. Hogy csak egyet említsünk, nagyon könnyen érthető, mily fontossággal bírnak a muhammedán források a *keresztes hadjáratok* történetének tanulmányozásában. S mint az irodalom minden körében, melyet akár a maguk géniuszából teremtettek, akár idegen hatások alatt alkottak, a történelmi irodalomban is csudálatra méltó szaporaságot fejtettek ki az arabok. Ez irodalom klasszikus korszakának letűnése után különösen gazdagok történelmi monographiákban, egyes városokra, országokra, dynastiákra terjedő részletes történelmi munkákban, életrajzi encyklopædiákban stb. Hangyaszorgalommal összecompilálnak mindent, a mit a muhammedán világ egy körülhatárolt részére nézve az elődök szétszórt munkáiból egybegyűjthettek, tárházakat építenek, a melyekben a tárgyukra tartozó legapróbb adatokat, nem igen bánva, hogy történeti tényeket-e vagy adomákat, az utókor számára megőriznek. Egy damaszkusi tudós, *Ibn Aszákir* (megh. 1175) szülőföldjének monographiáját egy 80 kötetre terjedő munkában írta meg. E körből Európába leginkább ez irány legkitünőbb képviselőjének neve hatolt, *Al-Makrizi*-é (megh. 1441), ki hazája, Egyiptom, régiségei és története tanulmányozásának szentelte életét, és kinek munkáihoz, mint elsőrendű forráshoz, kell folyamodniok azoknak, a kik a középkori Egyiptom topographiájával vagy történetével óhajtanak foglalkozni.

S még a későbbi idők is, melyeknek történelmi tudósait inkább a szorgalmas gyűjtés, mintsem az önálló gondolkodás jellemzi, a muhammedán világot egy-egy eredeti elmélkedővel ajándékozzák meg, ki az irodalomra borult sötétséget felvilágosítja. Ily írói egyéniség volt a Tuniszban 1332-ben született *Ibn Khaldún*, a legelső a világ írói között, ki a szó legigazibb értelmében *kulturtörténet* művelt és az emberi társadalom fejlődésének előadását bölcsészeti elmélkedésre alapította.

Az arab történetírás e legutolsó nagy művelőjét joggal tekintjük ez irodalmi kör legfényesebb alakjának. Szülőföldjén két nemzet és két társadalmi állapot egymásra hatását a legközvetlenebbül figyelhette meg: a berber és az arab nemzetét egyrésztől, a városi és a nomád életmódot másrésztől. Életének viszonyai közel érintkezésbe hozták őt, mint államférfiut, előbb a spanyol kereszténységgel (1362-ben ő közvetítette a béketárgyalásokat a granadai szultán és castiliai Don Pedro között), majd a muhammedán világot ez időtájt elárasztó mongolokkal. Mély gondolkodásának eredményét, *Prolegomena* czimen, bevezetésül bocsátotta nagy világtörténelme elé. Érdemes még mai nap is DE SLANE francia fordításában elolvasni. «A történelemnek — ez elvet vallja Ibn Khaldún — az a feladata, hogy hirt adjon az emberiség társadalmi csoportosulásáról, valamint azon különféle viszonyokról, a melyek a társadalmi élet alakulásának természetes tényezői». Ez elvből kiindulva vizsgálja Ibn Khaldún a vad életmód primitív életfeltételeit, a családi szervezet befolyását a népek történetére, a nomád és a városi, a baromtenyésztő és földművelő életmód hatását a társadalmi fejlődésre, a művelődés természeti és szellemi tényezőit, a fényűzés fejlődését és hatását az emberi társadalom művelődésére és még sok egyéb bölcsészeti és közgazdasági kérdést. E kutatások eredményeire építi fel aztán a világtörténelem és különösen az iszlám történetének részletes előadását.

A történelmi irodalom ezen magas foku fejlődése azon csirákból gyökerezik, melyeket hatodfél századdal ezelőtt a perzsa irodalom közvetítői szórtak az arab műveltség mezejére.

Ez irodalmi közvetítéshez a perzsa műveltségből kölcsönzött még egy másik irodalmi mozzanat is kapcsolódik. Világirodalmi szempontból e kölcsönvételt nevezhetjük a legmaradandóbbnak és legáltalánosabbnak. Értjük az erkölcsstanító és mulattató elbeszélések átültetését a perzsa irodalomból az arabokéba, melyből e mesék aztán zsidó, görög és latin fordítások révén az európai népek irodalmába mentek át, a melyekben életök és hatásuk még mai napig sem szűnt meg.

Azok közül, kik La Fontaine meséit olvassák, csak kevesen bírnak annak tudatával, hogy ez élvezetet az iszlám azon perzsa neophytáinak köszönik, kik Bagdádban a VIII. század közepe felé nemzeti irodalmuk

nehány kiváló munkáját az arabokkal megismertették. E művek a perzsáknak sem voltak eredeti termékei. Ők régibb időben az irodalom nagy tárházából, Indiából merítették volt azt, a mit az araboknak tovább adva e közvetítés által a világirodalomba vezettek be.

Ugyancsak Khoszru Anusarván szaszanida király a VI. században udvari orvosával *Barzújéh*-val alattvalóinak erkölcsi épülésére a Pancsatantrát a szanszkrit nyelvről pehlevi nyelvre fordíttatta le. E pehlevi fordításból ugyanaz az Abdalláh b. al-Mukaffa', kivel mint a perzsa «Király-könyv» arab fordítójával az imént megismerkedtünk, arab nyelvre tette át az ind erkölcsitanító elbeszéléseket. Ez a *Kalilah va-Dimnah* néven ismert könyv eredete. Az arab fordításon alapulnak a könyv görög (1100), újperzsa (Bidpái meséi), török (Humájun-námeh), zsidó (XIII. század eleje) fordításai; ez utóbbit a XV. században CAPUAI JÁNOS «Directorium humanæ vitæ vel Parabolæ antiquorum sapientium» című könyvében latin nyelven dolgozta át. E csatornákon jutott aztán a *Kalilah va-Dimnah* az európai irodalmakba. De magában az arab irodalomban is számos keretelbeszéléseknek szolgált mintaképül, melyekben a bölcs államkormányzatra és az erkölcsös életre oktató beszédek állatok szájába vannak adva.

A *Kalilah va-Dimnah* nem egyetlen példája azon perzsa átvételeknek, melyekkel az abbászida uralom elején nemcsak az arab elbeszélő irodalmat megalapították, hanem közvetve a perzsáktól pehlevi nyelven megörzött ind irodalmi kincseket a világirodalommal közvetítették. Az «*Ezer egy éj*» név alatt ismert mesegyűjtemény alap-magva is e körbe tartozik. Legrégibb alkotórészeit az eredetük szerint ind elbeszélésekre visszavezethető *Hezár efszâne* (ezer elbeszélés) című perzsa mesék képezik. Ezeknek arab fordítása már a X. században széltiben el volt terjedve. A mesemondók számára kerülvén, anyaguk folytonosan bővült és elváltozott. A mesék most ismert végső szerkezetöket Egyiptomban a XV. században nyerték. Az «*Ezer egy éj*» tartalmával inkább mozog a közélet terén, mint a *Kalilah va-Dimnah*; ezért a muhammedánok között emennél nagyobb népszerűségre is tehetett szert. Már legrégibb alkotórészeiből is alig érzik ki az idegen nem-muhammedán eredet; az ind-perzsa mesék tartalma muhammedán színezetet öltött és a khalifa székvárosának, Bagdádnak, viszonyaihoz alkalmazkodott. Későbbi bővüléseiben a muhammedán népiélet változatos képét tárja elénk; a bonyodalmakat a muhammedán néphitből és babonából kölcsönzött motívumokkal oldja meg. A hősök kalandos terveibe és cselekvéseibe lépten-nyomon természetfölötti lények avatkoznak. Az egymástól független elbeszélések egy közös keretbe vannak elhelyezve, mely a perzsa eredetiből van átvéve. Sehrezád az indiai király vezérének leánya éjjelenként folytatott elbeszé-

lésekkal mulattatja a feleségétől megcsalt királyt és tartóztatja azon szándékának végrehajtásától, hogy az asszonyok hűtlensége által támadt kegyetlen elkeseredésében minden nap egy-egy leányt kivégeztessen. Meséivel napról-napra függőben tartja a király kíváncsiságát. Midőn Sehrezád ezredik elbeszéléséhez eljut, a király meg van gyógyítva asszony-gyűlöletéből és gyilkos elhatározásától végleg eláll.

A perzsa irodalomban nagy kedvvel művelt *történeli regény* volt mintája az arab népies irodalom azon szapora termékeinek, melyek a maguk részéről Európában a lovagregények keletkezésére voltak hatással. Ez arab lovagregények közt a legnépszerűbb és legnevezetesebb az *Antar-regény*. Hőse Antar, az iszlámot megelőző korszaknak egy lovagja, kit a hagyomány ép úgy tisztelt hősiességeért, mint kiváló költői tehetségeért. Egyik kaszidáját arra tartották érdemesnek, hogy a Mu'allakát-költemények (l. fent 275. l.) közé felvegyék. Antar atyja Saddád, az Absz-törzs egy tekintélyes embere, anyja azonban fekete rabszolganő volt. Ezért törzstársai nem akarják a tisztavérű arabbal egyenlő rangúnak elismerni és akadályokat gördítenek az őt viszontszerető szép Ablá iránt táplált szerelme elé. E közben Antar hősies tetteivel, melyek az Absz-törzset nem egy alkalommal szabadítják ki a környező veszélyből, kivívja a törzs elismerését, melytől azonban áskálódó személyes ellenségeinek és irigyeinek fondorkodásai száz alkalommal megfosztják. A regény epizódjai és kitérései a hőst mindig fokozódó nagy tettekre indítják; egyedül küzd meg nagyszámú ellenféllel; oroszlánokkal és démonokkal ví párbajokat; idegen országokba indul és csudálatos tetteivel távol vidékekre terjeszti hősiességének nagy hírét, haláttlan törzse dicsőségét; megfordul Perzsiában, a hol a királyi udvaron ép úgy ünneplik, mint Byzáncban a császár környezetében; Afrikába is diadallal indul, a Hind és Szind király hadseregeit legyőzi. Helylyel-közzel, egyes nagy tetteinek végrehajtása után, maga énekli meg a saját dicsőségét; vagy pedig hős kortársai szentelnek neki magasztaló kaszidákat. Az Antar-regénybe szőtt költemények összesen körülbelül tizenegyezer distichont tesznek és az irodalomban egységes gyűjtés tárgyát is képezik. Nagy eredményei kivívják a hős számára azt, a mit a sivatag lakóinak előítélete s ellenségeinek fondorkodása tőle soká makacssággal megtagadott, az Absz-törzs elismerését és Ablá kezét. Ily számos epizódon keresztül kísérvük a hőst azon 32 kötetnyi regényben, mely életének kalandos történetét adja elő, sőt Antar halálán túl még gyermekeinek sorsával is megismerkedünk benne, akár az Amadis-regények sorozatában.

A hősregények közül ez a legnépszerűbb, irodalmi tekintetben is legjobban kidolgozott munka. Mellette még számos egyéb kisebb-nagyobb terjedelmű elbeszélések fordulnak meg a hivatásszerű mesemondók (*med-*



Arab könyvtár.

(Miniatur-kép egy régi arab kéziratból; Ch. Schefer könyvtárából; most Bibliothèque Nationale, Páris.)

dáh, szószerint dicsérő) száján, kik mindig (még mai nap is) nagy és hálás közönséget gyűjtve maguk köré, a prózai előadásba szőtt számos verset a rebábe hangszer kíséretében énekelve szokták előadni. Nagy tetszésben részesült a *Szeif-regény* is, mely Szeif b. Dzi Jazan dél-arábiai hős és király csudás történetét mondja el. Az iszlám hódításainak története is nagy alkalmat nyújtott a regényes elbeszélésekre; e körben különösen Ali szolgál kedvelt hősül. Nagy elterjedésnek örvendenek a *Banur Hilá* néven ismeretes regénycykusok, melyek ez arab törzs harczeitől és vándorlásairól, Afrikába való behatolásáról és hősei kalandjairól regélnek. S ez irodalom forrása elevenen bugyog egészen a keresztes hadjáratok hősies cselekedetei elbeszéléseig. Sőt bizást állíthatni, hogy maga az Antar-regény végső szerkezete is a keresztes hadjáratokból merített lelkesedés hatása alatt áll. Egy terjedelmes epizód, mely a hőst kereszttyén ellenségei ellen vezeti sikra, teljességgel a keresztes hadjáratok légkörében mozog és ennek eseményeit viszi be az iszlám előtti beduin lovag kalandjai körébe.

#### VI. A JOGI ÉS THEOLOGIAI IRODALOM.

Már az abbászid uralom legelső kezdeteiben nyilvánulnak azon külső feltételek, melyek egy gazdag theologiai irodalom előkészítésének kedveztek.

*Theologia* alatt itt a vallásos élet körül csoportosuló irodalmat a legtágasabb kiterjedésben kell értenünk. E tudománycsoport legfontosabb és legelőkelőbb ágai közé tartozik a muhammedánok tudományos enciklopædiájában: a valláson alapuló törvénytudomány, a *kánonjog*, úgymint tekintélyvel felruházott *forrásainak* ismerete és magyarázata.\*

Az omajjád időben az uralkodók és helytartóik nem igen törődtek azzal, hogy bizonyos törvénykezési vagy közigazgatási kérdésekről mily tanokat tulajdonítanak a prófétának és «társai»-nak. Az adókvetés dolgában, a büntetőjogban és a törvénylátás egyéb kérdéseiben intézkedéseiket nem azok a hagyományozott tanítások vezérelték, melyeket a háttérbe szorított vallástudósok mint a hagyományos tant és az igazhitűek szokását (szunna) saját köreikben tanulmányoztak és terjesztettek. E dolgokkal nem törődtek és a nékik alkalmatlankodó jámbor tudósokkal meglehetősen kurtán bántak el. Képmutatóknak gúnyolják, ha a hatalmasok önkényes eljárása ellenében a próféta tanaival hozakodnak elő.

II. Jezid khalifa a híres Haszan Bászri-t «vén hülyé»-nek szólítja,

\* E tárgy részleteiről *Muhammedanische Studien* cz. munkám II. kötetében (Halle 1900) és a *Záhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Lipce 1884) czíműben szóltam.

midőn egy intézkedése ellen a vallás szempontjából jámbor megjegyzést kockáztat; Haddsáds b. Júsuf pedig, az erőszakos kormányzó és nagy hadvezér, Anasz b. Málíkot azzal fenyegeti, hogy «úgy szétmorzsolja, akárcsak két malomkő közé tették volna, vagy pedig nyilainak czéltáblájául állítja fel». Pedig ezek voltak korszakuk legszentebb férfiai.

Az abbászidák alatt mindjárt kezdettől fogva megváltozik a helyzet. A khalifák az állam ügyeit vallásos alapon óhajtják kormányozni. Nagy érdeklődést mutatnak a *szunna* iránt. A törvénykezésben és közigazgatásban ennek tanait óhajtják érvényre emelni. Hisz az általuk eszközölt állami felforgatás egyik jogcíme éppen az volt, hogy az omájjádokat vallásellenes érzületük miatt kell elkergetni. Tehát az imént megvetett és gúnyolt kánoni tudósok tanácsával élnek és arra alapítják hivatalos eljárásukat. *Málík b. Anasz* medinai törvénytudóstól fenmaradt (az *Escorial* egy kéziratában) egy ily tanácsadó és intő tractatus, melyet a jámbor tudós a hatalmas uralkodóhoz intézett. A szunnával óhajtják összhangzatban tartani a nyilvános életet; helyre akarják állítani az állam muhammedán jellegét.

E törekvésüknek nagyon fontos következménye volt az irodalomra. Ugyanazon khalifák, kik, mint láttuk, perzsa réven elsajátíttatják az arab irodalom számára a görög philosophiát és természettudományt, egyidejűleg az államkormányzat gyakorlati céljai szempontjából buzdítást nyújtanak a kánoni irodalom kifejtésére. Ez irodalom legelső termékeiből napjainkig többféle becses okmány maradt fenn. Különösen *Hárún al-Rasid* khalifa idejéből bírunk erre nézve egy igen becses irodalmi művet, melynek tartalma híven tükrözi a 'közszellem megváltozott irányát. Az uralkodó pontos értesítést kívánt arról, hogy az iszlám értelmében mily eljárást kell követnie a különféle adónemek kivetése és behajtása, valamint a meghódított népek földbirtoka dolgában, egyáltalán a más vallásuak jogi viszonyaira nézve a muhammedán államban.

Mindezen dolgokban az omájjádok és helytartóik nagyon önkényes eljárást követtek, melyben utolsó gondjuk az volt, hogy e viszonyokra a muhammedán szunnát alkalmazzák. Az abbászida fejedelem ellenben mind ezen viszonyokat a szunna szellemében akarja szabályozni. Egy tekintélyes kánonistát, *Abú Júsuf*-ot (megh. 798), azzal bíztak meg, hogy egy megokolt véleményben adja elő a muhammedán uralkodó teendőit, állapítsa meg a kormányzás elveit. *Abú Júsuf* terjedelmes emlékirattal felelt meg e megbízatásnak; munkájának czíme *Kitáb al-Kharáds*, azaz: «a földadóról szóló könyv», csak a potiori jelzi e könyv tartalmát, mely a közigazgatás mindenféle egyéb kérdéseire is bőven kiterjed. E dolgozat bevezető szavai legjobban szemléltetik velünk *Abú Júsuf* szakvéleményének kiinduló pontját, a benne uralkodó szellemet:



• Azt tanácsolom neked, oh az igazhívők uralkodója, hogy jól őrkdjél azok fölött, a miket Alláh a te őrizedet alá helyezett és jól gondozd mindazt, a mit Alláh gondjaira bízott. E dolgokban csak őt szabad szemed előtt tartanod. Ha nem így cselekszel, göröngyösökké válnak az egyenes utak, nyomuk elvesz, mert szemed világa elhomályosul és szűkké válnak az igazság kényelmes ösvényei. Helyesnek mondanád azt, a mi megvetendő, és megvetnéd azt, a mit helyeselned kellene. Küzdj saját lelked sugallata ellen, mert ha küzdöl ellene, csak lelked javára teszed, nem pedig kárára. Mert a pásztor felelős a nyájért, melyet reá bízta, és ha valami saját hibájából elvesz, gazdája számon kéri tőle. Hát vigyázz, hogy nyájadat baj ne érje, különben a nyáj gazdája az elkallódott jószág pótlásában marasztal el téged és rajtad veszi meg megtérítését a kárnak, melyet okoztál. Ha dülőfélben van egy épület, meg kell támasztani.

• Hát soha se feledd el, hogy védője légy azok ügyének, kiknek jólétét Alláh te rád bízta; akkor Alláh se feledkezik meg rólad. Ne mulaszt el semmit, a mi javukra szolgál; akkor Alláh sem

von meg tőled semmit, a mi a te javadra szolgál.

• Ha nappal és éjjel szorgalmasan mozgatod ajkaidat ájtatos imában isten dicsőítésére, az irgalmasság prófétájának és a jó útra vezérőnek magasztalására, sohasse vész el osztályrészed e föld javaiban.

• Alláh irgalmában és kegyességében a világi uralkodókat azért helyezte e földre, hogy azzal a világossággal, a melyet nekik kölcsönzött, alattvalóiknak mindenféle homályos ügyekben világítsanak és hogy tisztára hozzák azt, a mi jogaikból kétségessé vált. Az a világosság pedig, a melylyel az uralkodók elüljárnak, nem lehet más, mint a (vallás-) törvény rendelkezéseinek fentartása, a jogok őrzése állhatatossággal és kétségtelen parancscsal. E részben pedig egy kegyes nemzedéktől megállapított *szunna* ujjáébresztése foglalja el a legelső helyet; a szunna ujjáébresztése azon jó cselekedetek közé tartozik, melyeknek érdeme soha el nem vész. Ellenben a közügyek romlását úgy idézik elő (az uralkodók), hogyha másoktól várnak támogatást, mint a jó és megbízható emberek.

E bevezetés után aztán sorra előveszi Abú Júsuf a közigazgatás összes kérdéseit és megmondja a khalifának, hogy mit parancsol a Korán, mit rendel a próféta és az igazhitűek szunnája. Abú Júsuf e munkáját tehát nagyra becsüljük, mint az akkori *közigazgatás elméletének* legfontosabb okmányát. E tekintetben nincsen elszigetelve e korszak irodalmában. Egyéb khalifák is kértek kánonistáiktól ily jogi véleményeket; az Abú Júsuf-én kívül még egyéb azonos című (kitab al-kharás) munkákat ismerünk.

Hárún al-Rasid egy másik tudósa, *Muhammed al-Sejbáni* (meghalt 800 körül), a *jus belli*-ről írt egy lezáró könyvet, melyben a hadviselés, a zsákmányosztás, a foglyokkal való elbánás stb. tekintetében ugyanazon szempontokból adja elő a muhammedán törvényt, mint a hogy Abú Júsuf a közigazgatás kérdéseire nézve tette. Hogy mennyire súlyt helyezett a khalifa az ily tanulmányok kifejtésére és eredményeik érvényesítésére a politikai életben, abból a körülményből is kitűnik, hogy



fiát és majdani utódját, Mámúnt, kivel mint a philosophiát pártoló uralkodóval már megismerkedtünk, arra kötelezte, hogy pontosan jelen legyen azon felolvasásokon, a melyek alkalmával al-Sejbáni alapvető politikai művét az érdeklődő hallgatóságnak előadta és magyarázta.

Ily pártolás és elismerés mellett nagy fejlődésnek indulhatott a kánoni jogtudomány, a törvénynek az iszlám szellemében történő kifejtése. Különösen két középpontja volt e tanulmányoknak az abbászida uralkodás első évtizedeiben.

Az egyik Medina volt, a próféta városa, a hol még az omájjádok uralkodása alatt is híven ápolták a szunnát és a hol e korszak alatt is a próféta hagyománya egyedüli menhelyére talált. Az abbászida uralom elején itt működött a muhammedán tudomány legünnepelebb alakja, *Málik b. Anasz*, mint a kánoni tanulmányok legtekintélyesebb vezetője. A tudásra vágyók ezrei keresték fel e híres imám tanítótermét.

Előadásainak foglalátját egy még mai napig is az iszlám egyik alapkönyvéül tekintett mű alkotja: *Al-Muvatta*, azaz: *az egyengetett út*. E munkában Málik, a medinai tudósoktól Muhammed óta megállapított vallástörvényt, az iszlám szellemében fejlődött medinai szokásjogot rendszeres alakban és a leghitelesebb tudósítások alapján adja elő. E könyv elsajátításának vágya az iszlám legtávolabbi vidékeiről útnak indította az embereket Medina felé. Még Spanyolországból is elindultak a távol Észak-Arábiába, hogy a szerző szájából hallgathassák a Muvatta-könyv hiteles szövegét és magyarázatát.

Egy másik iskola Mezopotámiában virágzott *Abú Hanifa* alatt, kinek nevéhez a muhammedán jogtörténet a speculativ módszer megalapítását kapcsolja. *Abú Hanifa* iskolájában nem egy meghatározott helyi joggal foglalkoztak, mint Medinában, hanem a muhammedán törvénnyel általán, függetlenül valamely szabott helyi szokásjogtól, bár oly nagy tekintéllyel birna is, mint az iszlám szülővárosáé, Medináé. Ez iskola tehát szélesebb elméleti alapon mozog, nagyobb szabadsággal, kevesebb pozitív előzménytől megkötve. *Abú Hanifa* iskolájából került ki *Harún al-Rasid* épp említett két nagy kánonistája, *Abú Juszuf* és *al-Seibáni*; az utóbbi *Máliknál* is soká tartózkodott és munkáiban sokat fel is használt a medinai iskola tanításából.

*Abú Hanifa* iskolája teljes rendszerét óhajtván nyújtani a vallástörvény értelmében szabályozott jogi életnek, a codificatio céljára teljesen elégséges anyagot csupán csak az iszlám hagyományos pozitív forrásaiban, a korábban és a hiteles tradícióban, nem talált. Meg a viszonyok is, melyekre e törvényforrások tartalma vonatkozott, teljesen különböztek azon társadalmi körülményektől, melyekkel a hódító iszlám Syriában és Mezopotámiában találkozott, valamint azoktól is, a melyek, szemben a

## KORÁNDISZÍTÉS A XVI. SZÁZADBÓL.

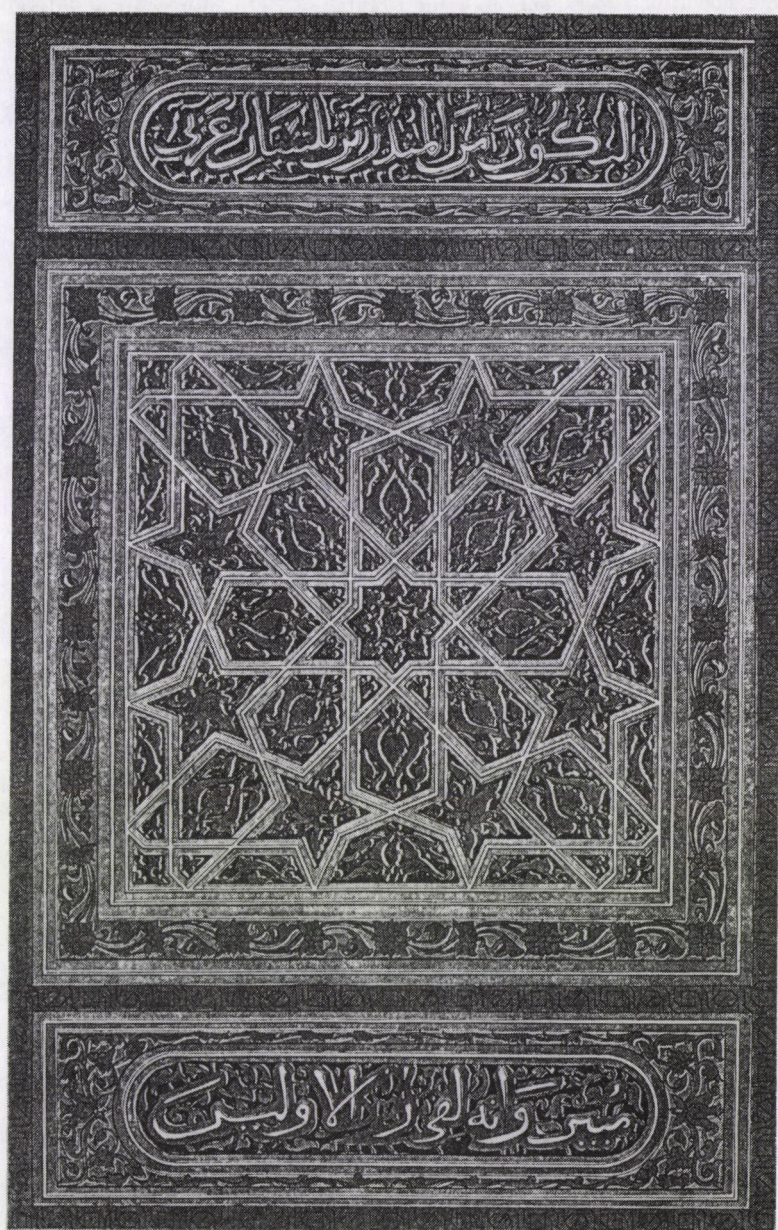
*A felső és alsó sorban látható írás a korán XXVI. szúrájának 194–196 verse:*

*(192. Ime ez a világok urának kinyilatkoztatása;*

*193. melyet a bizalmas szellem hozott le;*

*194. szivedre) hogy légy az intők közül való;*

*195. érthető arab nyelven; 196. és ime megvan a régiek írásaiban.*



meghódolt őslakossággal, csak most álltak elő. Nem lehetett a Hidsáz primitív életviszonyait fedező intézkedésekkel az évezredes művelődési fejlődésre visszatekintő országok jogi igényeinek eleget tenni. Egy teljesen megfelelő, az összes viszonyokat felölelő jogi rendszer megalkotására irányuló törekvésében ennél fogva Abú Hanifa és iskolája a Korán és a tradíció felhasználása mellett egy subjectív törvényalkotó módszert is alkalmaztak: a szabad elmélkedést, a *speculációt*, a törvényalkotónak a meglevő anyagból analógiák és egyéb logikai következtetések alapján kifejtett *opinióját*, véleményét.

Ezenkívül pedig tág teret nyitott ez iskola az általános érvényben levő és *köztudat* által (consensus) szentesített szokások *vallásos elismerésének*, a mi által az országok régi jogszokásainak is, a mennyiben az iszlám elveivel batározott ellentétben nem álltak, tér nyílt arra, hogy az iszlám jogrendszerébe befogadtassanak, benne meghonosodjanak és az iszlám szempontjából feldolgoztassanak. A magától, Abú Hanifától, valamint legelső tanítványaitól szerkesztett jogtudományi munkák, melyeknek egy része mai napig is fenmaradt, ez alapon állanak. Nagyban véve Málík sem idegenkedett a törvényfejlesztésnek ez iránytól, csak hogy ő mindenben Medina viszonyaira és szokásaira helyez súlyt, ezekből indul ki. «Nálunk (Medinában) az uralkodó consensus így van», ezen tétel alkotja a Muvatta legfőbb szempontját.

Az Abú Hanifa és részben Málík iskoláiban uralkodó subjectív szempontok a muhammedán kanonisták egy nagy részének nem tetszettek.

Ezek úgy tartották, hogy az emberi ész hozzájárulása egy isteni eredettel dicsekedő vallás törvényhozásának nem igen felel meg, és nagy ügygyel-bajjal, meghajolván az igazhitűek consensusának tekintélye előtt, egyebekben csakis a szövegekből nyújtott törvényanyagot ismerték el jogos törvényforrásnak; tehát első sorban magát a Koránt, másodsorban a prófétától fenmaradt és nevében terjesztett mondásokat, az iszlám első nemzedékétől kimutatható ítéleteket és döntéseket. Ezen tradicionális iskola az oka annak, hogy már most gomba módra szaporodtak a Muhammednek tulajdonított hagyományos mondások. Minthogy a Koránban előre nem látott minden kérdést, a speculatív módszer teljes kizárásával, csakis hagyományos szövegek alapján lehetett elintézni, hiteles mondások hiányában a formai igényeknek teljesen megfelelő hagyományos szövegeket gyártottak; a maguk véleményét a hagyomány alakjába öltöztették, vagy pedig forgalomban levő, csekély hitelességű gyártott mondásokat szívesen fogadtak el.

A speculatív és a hagyományos iskolák között közvetítést alkotott Muhammed b. Idrisz al-Sáfi'i (767—820), tősgyökeres arab ember, ki soká

volt Medinában Málík tanítványa; később al-Seibáninál is megfordult. Aztán élete végeig Egyiptomba tette át lakóhelyét, a hol tekintélyes iskolát alapított. Sirhelyét a kairói nagy temetőben mai napig is csudatevő szentelt helyül tisztelik.

Ez a tudós, nagy érzékkel a hagyományos iskola tanai iránt, átlátta egyttal ennek hiányait és gyengéit, a gyakorlati életben mutatkozó hézagait. Ezért a speculatív módszer jogosságának elismerését sem utasította el magától. Közvetített a kettő között, midőn úgy a hagyományos mint a speculatív elemek alkalmazását egy módszertan megalkotása által fegyelmezte.

Ő alapította meg a «törvénytudomány *gyökerei*»-nek (uszúl al-fikh) tudományát, mely mai napig is az iszlám-tudomány legfontosabb, az irodalomban bőven kiművelt tantárgyai közé tartozik. E tudomány alapigazságait egy máig is ismeretes értekezésben (Riszálat al-Sáfi'i) rakta le és alkalmazta számos gyakorlati törvénytövében, melyekben az iszlám tudományában «a törvénytán *ága*»-inak (furú' al-fikh) nevezett disciplinát művelte.

Messze szétágazó iskolájának tagjai közül többen a mesternek ki egyeztető rendszerének egyik szempontját, a traditionalismust művelték ki ismét egyoldalúan. Ezek közül egy nagyjelentőségű bagdádi tudós a legnevezetesebb: *Ahmed b. Hanbal* (780—855), ki az időközben kifejlődött rationalista dogmatikának (mu'taziliták, 28r. lapon) is legerélyesebb ellenfele volt és tanainak merevségeért igen sok szenvedésnek tette ki magát. A törvénytudományban is sokallta a szabad gondolkodás és a tolerancia javára tett engedményeket; az iszlám legridegebb, mondjuk legfanatikusabb iránya az ő nevéhez fűződik.

Ezt a négy tanítót ismerik el a muhammedánok az igazhitű iszlám törvénytudományában a *négy imámnak*.

Az ő alapirataikon alapszik az az óriási ircdalom, melyet az iszlám-nak az élet összes viszonyait szabályozó törvénytudománya egy évezreden át előhozott és mely még mai napig sincsen lezárva. Időről-időre az előzményeket összefoglaló codexek különös elismerésre tettek szert és újabb alapkönyvek tekintélyére emelkedtek. Ilyen például a török birodalomban a hanefita irányt képviselő *Mullekâ al-abhur* («a tengerek összefolyása»), mint czíme is mondja, az előző hanefita codexmunkák összedolgozása, melyet az aleppói származású seikh Ibrahim Halebí (megh. 1549) I. Szulejmán szultánnak az ily törekvéseknek nagyon kedvező idejében dolgozott ki és melynek bő ismertetése Mouradgea d'Ohsson *Tableau de l'empire Ottoman* című munkájában található. Az eféle újabb keletű feldolgozásokban rendszerint a legtekintélyesebb muftik döntvényeit (fetvá) is felhasználták pótlásul oly kérdésekre nézve, melyekről



a megelőző codex-irodalom nem gondoskodott. Ily fetvákbból az iszlám-ban óriási irodalom halmozódott fel.

A fentemlített iskoláknak, melyek az orthodox iszlám-ban egyenlő ranggal bírnak és melyeknek hívei egymást feltétlenül elismerni tartoznak, egymás mellett párhuzamosan haladó törvénytudományi irodalma van. Az iszlám nagy területére földrajzi tekintetben körülbelül a következő módon oszlanak szét. Legelterjedtebb az Abú Hanifa nevét viselő irány; az egész török birodalomban, Közép-Ázsiában, Indiában. A Sáfí'i híveit leginkább Alsó-Egyiptom, Kelet-Afrika és az indiai archipelagus muhammedánjai között találjuk. Málík követői tömören vannak együtt Felső-Egyiptomban, Észak-Afrikában egészen a Szahara széleig; Spanyolországban is hajdan a Málík ritusa uralkodott; egyszóval ez a nyugati iszlám (Maghrib) formája. Hanbalita régebbi időben sok volt Syriában és Palæstinában. A török hódítás óta (XIII. század) mindenünne kiszorultak és csak csekélyszámú híveik vannak a tulajdonképeni Arábiában. A hanbalita tanokból fejlődött ki azonban a *Vahhábiták* sectája, mely Közép-Arábiában önálló állami alakuláshoz is vezetett.

Az egyes törvénytudományi irányok irodalma is, a gyakorlati igényeknek megfelelően, azon földrajzi területeken talált művelésre, a hol azoknak hívei vannak elterjedve és a hol ennél fogva iskoláik is virágoznak. Így például a málíkita kánonjog irodalmát leginkább az iszlám nyugati részeinek tudósai hozták elő.

Bármily jogosultságot tulajdonítottak azonban a fentemlített törvénytudományi iskolák és irányok a speculativ elemnek a törvényfejlésztésben, minden muhammedán ember szemében mind a köznapi dolgok, mind a társadalmi kérdések, mind pedig az iszlám közügyeinek terén a Korán után, sőt mellette a legnagyobb tekintély annak jutott, a mit *hadíth*-nak neveznek, a próféta nevében hagyományozott hiteles mondásoknak és tanoknak.

Ámde a vallásos tudásnak ezen elemi alkotórészei csakhamar a legönkényesebb módon álltak elő a muhammedán gyülekezetben.

Nem igen lehetett ellenőrzést gyakorolni p. o. az ellen, hogy egy Bokhárába vetődött jámbor férfiú a próféta nevéhez kapcsolva egy mondatot ne terjesztszen és közlésének hitelességét azzal ne erősítse, hogy mindazon közvetítő tudósítókat a legpontosabban megnevezi, kiknek száján át, közvetlen és szakadatlan folytonosságban, a közlés tárgyát képező mondás egészen a közlőig eljutott. Jámbor emberek az iszlám egész területét beutazták, hogy ily szent mondások birtokába jussanak (fent 273. lapon). A legnagyobb dicsőség tárgyát képezte, hogy valaki minél több ily hadíth-t vett legyen át továbbterjesztés céljából minél több embertől, kik az illető mondások hitelességét bármily gyenge lábon álló

formai bizonyítékokkal fitogtatni képeseknek látszottak. S nem volt nagyon nehéz a hitelesség formai feltételeinek látszólag eleget tenni. Nem létezett akár ritualis, akár dogmatikus kérdésekben az a különvélemény, melyre a *hadith* nagy tömegéből bizonyítékot nem találtak volna; a különféle politikai pártok épen úgy mint a vallásos secták mind csupa egymásnak ellenmondó *hadith*-ra alapítják tanításukat. Az Ali pártja, az omájjádok hívei, az abbászidák theológusai egyaránt a próféta mondásait idézik politikai és közjogi hitvallásuk megokolására.

A *hadith* e fegyelmetlensége elé komoly tudósok már elég korán akartak gútat emelni az egyes tételekre és a támasztásuk czéljából felhordott tekintélyekre alkalmazott kritika által. E kritikai tevékenység már az iszlám II. századában (VIII. század Kr. u.) javában folyt; de a megrostálásra alkalmazott módszernél, úgymint azon szempontoknál fogva, melyek e kritikai tevékenységben irányadók voltak, csak arra volt alkalmas, hogy a gyanús *hadith*-anyag mennyiségét leszállítsa, nem pedig arra, hogy a legvadabb interpolációk és hamisítások ellen megbízható menedéket nyújtson. Ahmed b. Hanbal, a tradíció leghívebb őreinek egyike (l. 299. l.), ki a *hadith* gyűjtése végett nagy utazásokat tett és a legelső összefoglaló *hadith*-gyűjteményt szerkesztette (neve: *Musznad*, a pusztá szöveg nyomtatásban hat vaskos negyedréti kötetet tesz, összesen 2835 lapon), a maga véleménye szerint jól megrostálta az egyes tételeket, mielőtt «Corpus traditionum»-jába helyet engedett nekik; mindamellett legjobb formában a prófétára visszavezetett 30.000 mondásnak nyitotta meg *Musznad*-ja kapuit; az igaz, hogy 700.000-ből szedte ki, mintegy arany szemeket a salakból. E számokba azonban be kell tudnunk az úgynevezett külön «*utak*» (turuk egyessz. *tarik*) is. Ugyanazon mondást a gyűjtő különböző forrásokból vette át és akár egybehangzó szöveggel, akár csekély szövegeltéréssel, annyiszor ismételve vette fel gyűjteményébe, a hány különböző forrásra vezethette vissza annak ismeretét. Ily módon aztán ugyanazon tétel a *Musznad* 5—6 vagy még több helyén is ismételten van felhozva.

De még ezen ismétlések tekintetbe vételével is elég terjedelmes marad a hiteles hagyományként összehordott anyag. Ahmed b. Hanbal nem a tartalom, hanem *személyes szempontok* szerint (azaz azon személyek során, a kikre az egyes tételek visszavezetve vannak), rendezte gyűjteményét, melyet halála után fia bocsátott a nyilvánosságra. Azon tekintélyek szerint rendezte, melyek az egyes csoportokba osztott mondásoknak legelső forrásaiként szerepelnek.\*

\* Lásd *Neue Materialien zur Kenntniss des Überlieferungswezens bei den Muhammedanern* cz. munkámat, Zeitschrift der d. morgenl. Ges. 1896. évf. 465—506. l.

E tevékenység ugyanazon időbe esik, a melyben a törvénytudomány négy nagy főiránya kialakulóban volt. Hogy a hagyományos források kizárólagos érvényét valló iskolák híveinek kezük ügyében legyen a traditionalis anyag, melyből tanaikat levonhatják, mindinkább szükségessé vált, hogy egyrészt a tradíciómondások az eddiginél még szigorúbb megrostáláson menjenek át, másrészt hogy a törvénytudomány szakaszai szerint rendezett és gyakorlati célokra is használható csoportosításban adassanak elő. Ily szempontból az iszlám III. századában több tudós szerkesztett *rendszeres hadíth-gyűjteményeket*, a melyek közül az irodalomban és a muhammedán-világ becsülésében hat gyűjtemény emelkedett kánoni érvényre.

Ezek között a leghíresebb, 1. *Al-Bukhári* (810–870) gyűjteménye. Szerzője 16 évet töltött utazásokon, hogy a leghivatottabb emberek szájairól gyűjtse a próféta hadíthjeit, ugyanannyi időt töltött hazájában, Bokhárában, azzal, hogy gyűjteményét lelkiismeretes gonddal megrostálja. Azt mondják, hogy az a 7275 mondás, melyet *Szahih* (a. m. hitelesség dolgában kifogástalan hagyomány) című munkájába foglalt, a gyűjteményét tevő 600.000 darabból vált ki. E munkát az egész iszlámban a legnagyobb kegyelettel tisztelik; a Korán után a legszentebb könyvnek tartják. Körülbelül hasonló tekintélyt tulajdonítanak egy másik Szahih-könyvnek; szerzője 2. *Muszlim* niszábúri tudós (817–875). E két főmunkán kívül a hagyomány kánonához még a következő szerzők gyűjteményeit számítják: 3. *Abú Dávud* szidsisztáni tudós (817–888) könyvét; 4. *Al-Tirmidzi* (megh. 892), 5. *Al-Naszái* (830–915) és 6. *Ibn Mádza* (824–886) gyűjteményeit. Ezen munkákból meríti a muhammedán világ a próféta hagyományaira vonatkozó tudását mindazon kérdésekben, melyekben e forráshoz folyamodnia kell. Együttvéve a XIII. század óta, a mikor a muhammedán tudósok közvéleményében e könyvek kánoni értékére nézve már alig volt nézeteltérés, a *«hat könyv»*-nek szokták nevezni. A theologiai irodalomban és tanulmányban, kiváltképen a Bukhári és Muszlim könyvei nagyon fontos helyet foglalnak el. Egy nagy szaporaságú kommentár-irodalom fűződött hozzájuk. A legkésőbbi időkig sűrűen foglalkoztak azzal is, hogy e könyvek velejét compendiumok alakjában a közönségnek is hozzáférhetővé tegyék. E compendiumok között a legelterjedtebb egy *Miskát al-maszábih* című könyv (szerzője Seikh Veli ad-dín, megh. 1336), melyben a hat kánoni munkából a legfontosabb mondások tartalom szerinti elrendezésben vannak kivonva. E könyvet itt azért említjük fel külön, mert a nagyobb közönség e gyűjtemény angol fordítása révén (A. N. Matthews-tól, Calcutta 1809) tudomást szerezhet a hadíth alkatáról.

A hadíth méltatása szempontjából szükséges, hogy irodalmi formáját is ismerjük, már azért is, mert e forma az irodalom e köréből az arab



tudományos előadás egyéb részeibe is behatolt. Régibb időben ugyanis kiváló súlyt helyeztek arra, hogy minden számbavehető közlés vagy akár történelmi adat biztos nyomát viselje annak, hogy legifjabb közlője az illető adat legelső ismertetőjével szakadatlan folytonosságot bír felmutatni. E formai sajátosság kölcsönözött csak hitelességet bármily közlésnek. Ily alakban vannak p. o. felsorolva a történelmi tények az arab irodalom legelső nagy történetírójának Al-Tabari-nak (l. fent 289. l.) munkájában.

E formai kellék szerint a *hadíth* két részből áll: 1. a tradíció támasztásából (szanád, isznád) vagy (a tekintélyek) *lánczolatá*-ból (szil-szila); e rész a legelső forrásig felszállva mindazok neveit tartalmazza, kiknek száján át jutott valamely mondás annak legutolsó közlőjéig; 2. a tradíció *dereká*-ból (matn), azaz szövegéből. Ezen két alkotórészből áll a fent ismertetett tradíció-gyűjteményekbe felvett minden mondat. A tradíció-kritika főképen annak megítélésére terjeszkedett: vajjon a szanád-ban nem fordulnak-e elő chronologiai képtelenségek, vagy nem szerepelnek-e benne oly nevek, melyeknek viselői bármely szempontból (szavahihetőség, kifogástalan vallásos álláspont) aggályra adhatnak okot.<sup>1</sup>

A hadíth e technikájának ismertetése szempontjából ideiktatunk egy példát al-Bukhári gyűjteményéből:

«Tudósított minket Abdalláh b. Júsuf, szólván: ezt közölte velünk Málik, Abú Zinád nevében, ez utóbbi Abd al-Rahmán-nak, a sántítónak nevében, ez utóbbi Abú Hureira nevében — kedvezzen neki Alláh; az utóbbi így szólt:»

«Azt mondta Alláh prófétája: Ha közületek valaki Áment mond (az ima után), és vele egyidejűleg az angyalok az égbelen is Áment mondanak: akkor Alláh neki minden bűnét megbocsátja, a mit addig elkövetett.»

Tudósított minket Abdalláh b. Maszlama, Málik b. Anasz nevében, (ez utóbbi) Szomajj nevében, ki Abú Bakr b. Abd

al-Rahmán kliense volt; (ez utóbbi) Abú Szálih nevében; ez meg Abú Hurejra nevében, a ki ezt mondta:

«Igy szólt Alláh prófétája: Hogy ha az előimádkozó e szavakat végezte: «nem azokéra, a kikre haragszol és nem azokéra, a kik tévelyegnek»:»<sup>2</sup> akkor mondjátok rá hogy: Ámen; mert ha az angyalok ugyan e pillanatban talál-  
nak Áment mondani, az isten az embernek (ki az Áment mondta) minden megelőző bűnét megbocsátja.»

Megegyezik vele (a közlővel) Muham-med b. Amr, Abú Szalima nevében, Abú Hazúra nevében, a prófeta nevében.<sup>3</sup>

\* \* \*

<sup>1</sup> L. *Az Iszlám* (Budapest 1881) 2. fejezetét.

<sup>2</sup> Eddig terjed a tradíció «támasztása»; a mi következik, az a tradíció «dereká».

<sup>3</sup> Az imádkozásban használt 1. szúra vége (l. fent 264. lap).

<sup>4</sup> Különös fontosságot és hitelességet kölcsönöz a tradíció-mondásoknak az a körülmény, hogy különféle «támasztással» számos párhuzamos utakon maradtak az utókorra.

Azt láttuk, hogy az abbászid uralom kezdetétől fogva az iszlám szellemi életében egyidejűleg két egymással ellentétes irodalmi áramlat érvényesül, mindkettő az uralkodó körök buzdításától támogatva: a görög *philosophia* művelése, a *theologiai* törekvések kifejtése.

A szellemi élet ezen két párhuzamos iránya között mutatkozó éles ellentét tudatos kiegyenlítése, a görög *philosophia* hatásának befogadása az iszlám tanainak alakítására, nagyon korán alkotta a muhammedán *theologiai* elmélkedők gondját. Nagy befolyással voltak rájuk azon dogmatikai viták is, melyek rokonkérdések fölött a keleti keresztyén egyház tudósai között folytak.

A hadith szigoruan szószerinti értelmezéséből a kinyilatkoztatás, a szabad akarat, az isteni attributumokról egészen más definitiók következtek, mint a milyeneket a *philosophia* hatása alatt álló elme elbírhott volna. Ez ellentét adott létet a *mu'taziliták* dogmatikai pártjának, melynek rationalista tanait 812—847. az akkori khalifák kényszereszközökkel akarták ráerőszakolni az orthodoxia híveire. Ugyanezen ellentét szülte a vallásos gondolkodás körében a már fent (281. lapon) említett «Őszinték» szövetségét.

Az orthodoxia újraébredése után (847) e szabadelvű mozgalmak ismét háttérbe szorulnak és Ahmed b. Hanbal hívei (299. lap) visszahódítják a rationalismus uralkodása idején elvesztett befolyásukat. A vallásos dolgok észszerű definitiója csak az által vált ismét lehetővé az orthodox dogmatika körén belül, hogy Abu-l-Haszan al-As'ari (883—941) megtalálta a középutat a mu'taziliták rationalismusa és a hagyományos orthodoxia tanai között. Az általa megállapított formulázáson alapszik az, a mit a X. század óta az iszlámban orthodox tannak ismernek el.

E harcok nagyon eleven irodalmi mozgalommal jártak mindkét részről. Maga Al-As'ari 55 munkát írt. De e gazdag irodalmi tevékenységből csak vajmi kevés maradt meg napjainkig eredeti összefüggésében. Leginkább azon hatásból ismerjük, melyet a későbbi nemzedékek vallástudományi irodalmára gyakorolt. E tevékenység, mely a vallásos tanok *philosophiai* formulázását tűzte ki célul, az irodalomban e néven ismeretes: *Kalám* (szószerint: beszéd, dialektika); a ki vele foglalkozik, *mutakallim*. Ép oly távol áll a tiszta *philosophiától*, mely a kérdéseket minden vallásos vonatkozástól függetlenül tárgyalja, mint az okos alkudozást kereken elitelő hagyományosságtól. Az aristotelismus és a kalám-módszer képviselői egymás tanait ép oly határozottsággal utasítják vissza, a mint ez őorthodoxia tanítói mindkettejüknek elkeseredett ellenségei.

Időközben e törekvéseknek még egy ellenfele támadt a Szúfi-irányban, mely a kalámnak és a gyakorlati vallás formalizmusának egyaránt hadat üzenvén, a mystikus istenszeretetet írta zászlájára és idegenből

(Indiából is) kölcsönözött eszmékkel teljesen felbontotta az iszlám eredeti fogalmát. Az igaz hit eszményének kitűzésében egészen a Nirvána tanáig nyomult előre.

Kora mindezen ellenmondó irányain keresztülment az a férfiú, kit a muhammedánok legnagyobb theologiai írójuknak ismernek el és kinek munkássága mintegy nyugvópontot alkotott az iskolák százados küzdelmei között, és a reá következő korszakok irodalmának sarkkövéül bizonyult. E férfiú a Tusz-ból (Khoraszán) származó Abú Hámid *al-Gazáli* (1058—1111), ki a középkori keresztény irodalomban az *Algazel* néven ismeretes. As'arita tanárok oktatásából nyerte gondolkodásának irányát, melyet ő maga is mint a szeldsúk birodalom nagyvezirétől, *Nizám al-mulk*-tól Bagdadban alapított (1091) főiskolának egyik leghíresebb tanára, nagy körökben érvényesített. Majd visszavonul nyilvános működésétől. Évekre terjedő, tépelődő önvizsgálattal összekötött szemlélődő tanulmányok révén az uralkodó irányokat, melyeket ő maga is átél, egyenkint alapos bírálat alá fogja. A szűfíságon is keresztül megy és bár nem lett e rendszer vakbuzgó híve, szívesen engedi át magát a lelki életet elmélyítő hatásainak és elsajátítja belőle azokat az elemeket, melyeket a dogmatismus és a ritualismus formáságainak mérséklésére üdvösnek tart. Ez úton a mysticismust a vallásos élet és gondolkodás rendszeres eleméül ismerte el. Sőt mondhatni, hogy későbbi munkáinak e rendszer hatása kölcsönzi sajátos alapszínét, egyéni értékét. A tiszta philosophiát, melynek tanaiba régebben ő maga is teljesen beleélt volt magát és melynek irodalmához is hozzájárult vala, egy nagy feltűnést keltő vádirattal üldözte (*Destructio philosophorum*), mely nem kisebb embernek mint a nagy Averroesnek tollát kényszerítette a philosophia megvédésére (*Destructio destructionum*). Gazáli nem a speculatiót ismeri a vallásos tudás feladatául, hanem a lélek életének gondos ápolását. Saját lelki fejlődését, a különféle tanokhoz való viszonyát, melyet belső küzdelmek árán alakított ki szellemében, mesteri tollal vázolt önéletrajzban mutatta be kortársainak. Vallásos tanulmányának legfőbb eredményét nagy munkájába foglalta, melynek címe: «*A vallásos tudományok felélesztése*». A muhammedán vallás formalismusát a szűfi tanok idealismusával hatja át. Az iszlám irodalmában alig van munka, mely e könyvnél nagyobb és tartósabb hatást tett. Al-Gazáli vállain emelkedik a későbbi korszak vallásos gondolkodása és vallástudományi irodalma. Joggal őt tekintik a dogmákban és formákban eltespedő iszlám újjáalkotójának.\*

\* Ujabb időben sokat foglalkoznak Gazálival és munkáival. Az amerikai Macdonald, a francia Carra de Vaux, a hollandi de Boer értekezései nagyban elősegítették megértésüket. Legkimerítőbben a spanyol Miguel Asín foglalkozik vele egy négy kötetre tervezett munkában. Melynek I. kötete (*Algazel, Dogmatica, Moral, Ascética*) 1901-ben jelent meg Zaragozában.

*Egyetemes irodalomtörténet. I.*

Ő utána legkiválóbb alakja a theologiai irodalomnak *Fakhr al-din al-Rázi* (11150—1209), ki apróbb kalám-munkáin kívül egy hatalmas Korán-kommentár által (címe: «*A tilok kulcsai*», 8 vastag quart-kötetet tesz leg-használatosabb kiadása) lett híressé. E nagy alapmunka azon csudálatra-méltó sokoldalúságával, melylyel a legváltozatosabb tudnivalókat a Korán szavaiból kifejti, és világos előadásával, melylyel a muhammedán scholasticismus körmönfont módszerét, ágas-bogas vitás pontjait és eredményeit általánosan hozzáférhetővé tette, a muhammedán vallásos tanulmány encyklopædiájának tekinthető; összefoglalása és lezárása mind-annak, a mit ez irodalom az előző korszakokban teremtett vala.

#### VII. AZ ARAB KÖLTÉSZET AZ ABBÁSZIDÁK IDEJÉBEN. — A SZÉPPRÓZA.

Az arab költészet nagy folyamata alig mutat fel fejlődést azon négy évszázadban, melyre e ponton visszatekintenünk kell. Pedig az élet körülményei nagyban változtak, s így azon viszonyok is, melyek között a költészet tenyészett.

A pogány korszakban beduin seikheknek szólt a magasztaló dal, kik száz tevével jutalmazták a költő lelkes szózatát; a sivatag társadalmi alkotmányából keletkező surlódások adtak alkalmat a gúnyoló költeményekre; a törzsek apró perpatvaraiból támadt torzsalkodásokra vonatkoznak a harcziás kifakadások. Most bőkezű khalifákat és fényűző helytartókat magasztalhatnak, ékes palotákban lakó nagy urakat gúnyolhatnak, ha a költők önző várákozásának nem felelnek meg. A sivatag törzseinek jelentéktelen harczeit világtörténelmi jelentőségű nagy háborúk váltják fel.

Ezzel együtt járt a külső helyzet változása is. Az iszlám nagy hódításai új szemkör elé állították az arab szellem szószólóit. A kietlen sivataghoz szokott nomád ember szeme csakhamar Perzsia pompájában gyönyörködhetett, ősi környezete egyhangúságának helyébe a meghódított művelt országok ezerszinű dísze lép.

E közben az arabság benső helyzete is hatalmasan megváltozik. Már nem a sivatag kóbor életéből nő ki a költészet, hanem a khalifák székvárosában fejlődő szellemi légkörből; nem a pusztá vadon éjjeli dæmonjai környezik a vándor költőt, és nem a végtelen homoktenger állat- és növényvilága s természeti jelenségei kínálkoznak realisticus leírásai tárgyául. Fényt és pompát lát most maga körül Damaszkusban és Bagdád-ban, a khalifai székhelyeken és a hatalmas helytartók udvarain. Ha való környezetéből meríti szemléletének anyagát, a költő nem merenghet régi tartózkodási helyeinek enyésző nyomain, melyeket az északi szél kegyetlen fuvalma végkép elpusztított . . . De mit tapasztalunk az irodalom-ban? A megváltozott helyzet alig gyakorol befolyást a műköltészet fejlődé-

sére. Forma tekintetében megmarad a kaszida (l. fent 252. l.) elavult schémájával. Az egyidejűleg kifejlődött kritika csak oly költeményt ismer el valóságos klasszikus műnek, mely a kaszida hagyományos technikáját érvényesíti a modern viszonyok közt is. S mi több, tartalmi tekintetben sem a megváltozott viszonyok szemléletét tükrözi, hanem mindenestül átveszi a régi kaszida anyagát. Azt követelték, hogy a költő az új körülmények között is a sivatag kaszidájának mintájára azon kezdje művét, hogy az elpusztult tartózkodási helyek fölött szomorkodik, a hol hiába keresi szeretőjét, ki a karavánnal tovább indult; hogy részletesen leírja, miképpen vándorol a teve hátán a pusztaságban, és hogy e vándorlásba oly epizódok leírását szője be, a melyek az élet valóságának egyáltalán meg nem felelnek.

Igy tehát e költészetben az arab sivatag oly pontjainak említésével, oly helyek leírásával találkozunk, a melyeket a költő lába soha se taposott; egyszerűen átveszik a régi költészetből egyéb tipikus mozzanatokkal, melyek a kaszida multhatatlan alkotó részei közé tartoznak. Nagyon gyakran megesik, hogy a költők, kik a teve hátán nyargalóknak mutatkoznak be költeményeikben, soha ily módon nem utaztak; hogy kik a sátrak alatti tanyázásról beszélnek és az ily életmóddal kapcsolatos dolgokról egészen subjectiv módon, mint saját élményeikről szólnak, soha nem tették lábukat a sivatagba. A spanyolországi Elvirában élő Abú Dsa'far egyik híres költeményében karavánnal jár a sivatagban és szakasztott azon állomásokon kesereg kedvesének távozása fölött, a melyeket Imrulkejsz pogány költő hasonló körülmények leírásában felemlít. Hogy mily törhetetlenül érvényesül ezen szabály az omajjád korszak költészetében, arra fent (267. l.) Omar b. Abi Rabi'a egy szerelmes versében láttunk példát. Omar kedvese bizonyára nem a sivatag vad rózsája volt, hanem Mekka városi társadalmának kényes szülöttje, ki nem karavánnal bolyongott a mérhetetlen sivatagban, hanem valamely mekkai hárem falai mögött élte napjait.

E modor állandóan megmarad a városi élet fejlődöttebb körülményei között is az abbászid időben. A költészet mindig csak a sivatagnak, a nomádságnak viszonyait színleli, bármily távol állanak is ezektől maguk a költők és a környezet, melyben lantjukat pengetik. S még ezen felül *nyelvezetükkel* sem felelnek meg a modern idők igényeinek. Ritka, elavult, csak tudós utánjárás révén érthető szavakat használnak a régi arabok szókincséből; mintegy kerülik a közkeletű kitételeket és mesterséges archaismusokban tetszelegnek, melyekkel inkább a régiségben kéjelgő philológusok tudákos várákozásának mintsem közönségük izlésének tesznek eleget.

A költészeti művek természete tehát, szemben a régi kaszidákkal, külsőleg csak keveset változott azon nagy költők műveiben, kik az abbá-

szid fejedelmek bőkezű támogatásától buzdítva a régi arab műköltészet hagyományait fenntartották. A régi kaszidát művelik azok a költők, kik valamint a hajdani sáírok a sivatag nagylelkű alakjait énekelték meg, most Bagdád ünnepelt fejedelmi mæcenásait dicsőítik, élükön *Abu Temmám* (806—845) és fiatalabb kortársa *Al-Buhturi* (820—897), mindkettő syriai ember, kiknek divánjait a muhammedán kritika, mely az utánzó költők munkáit nagyon túlbecsüli, az újabb arab poézis gyöngyeinek tekinti.

A régi költészet dogmaszerű tiszteletének volt azonban hasznos következménye is, bár nem annyira a költészet belső fejlődése, mint a tudományos munka szempontjából. A régiek bámuló tisztelese munkáik fentartására ösztönözte az utódokat. Az épp említettem két költő is hozzájárult e törekvésekhez. Önálló költői műveiknél sokkalta nagyobb mértékben azzal szolgáltak reá tudományunk hálájára, hogy, e téren is versenyezve egymással, anthológiákat állítottak össze a régibb költészetből, a mi által az arab poézis sok igazi remekét, a régi arab kultúra becses tanúit, melyek különben elvesztek volna, számunkra megmentették. Mindkettejük anthológiája e néven ismeretes *Hamásza*, azaz: «hősiesség», így nevezve első fejezetükről, mely a *harcias* költeményeket foglalja magában. A két *Hamásza* közül az *Abu Temmáménak*, mely sokoldalú érdekesség, tapintatos kiválasztás és a tartalom gazdagsága tekintetében vetélytársa művét határozottan felülmulja, sikerült általánosabb elismerésre és szélesebb elterjedésre szert tenni. Az európai irodalomban leginkább RÜCKERT fordítása révén vált ismeretessé.

Ugyanazon korszakban a műköltészet nevezetesebb képviselői közt egy fejedelmi személylyel is találkozunk *Abdalláh ibn al-Mu'tazz* (858—908), a 13-ik abbászid khalifa, al-Mu'tazz fiával, ki egy udvari párt fondorkodása által jutott trónra, de az ellenséges pártok felülkerekedése miatt pár napi uralkodás után életével fizette meg a rövid dicsőséget. Neki is van divánja, melyben régi divatú versekben épp úgy tömjénez az uralkodóknak, mint az udvar kegyén élő alacsony sorsú vetélytársai.

Eredetisége által e korszakban csak egy költő emelkedik ki a taposott utakon járó tömegből, de a nélkül, hogy a költeményei irányával megtört új útra terelte volna a költők új nemzedékét. Ez eredeti szellemű költő *Abu Nuvász* (762—815), kit találóan az arab költészet Heinéjének szoktak jellemezni. Bördalai és szerelmes költeményei, melyekben az arabság nemzeti és az iszlámság vallásos hagyományaival a tréfás gúny hangján bánik el, nem igen birtak képességgel arra, hogy másoknak mintaképül szolgáljanak. Ő is a sivatagi arabság iskoláját járta és a khalifák kegyeit élvezte. De sem az arabság önérzete, sem Bagdád theokratikus szelleme nem igen fogtak rajta. *Abu Nuvász* volt a legelső arab költő, ki verseiben egyrészt az arabok faji nagyzását gúnyolta, másrészt pedig

az iszlám törvényességén rést ütött. Úgy énekel a borról és a korcsmáról, meg egyéb nem igen iszlámizű dolgokról, mintha nem is a Muhammed helytartójának és komor theologusainak légkörében élne. Mindkét körrel tudatos ellemondásba lép és ez ellenmondást a költészeti forma szokásos hagyományainak lenézésével kapcsolja össze. Míg Omar b. Abi Rabi'a, a kivel a megelőző korszak költői közül legtöbb szellemi rokonságot mutat, a sivatagi tanyák elpusztult nyomai mellett marasztja hallgatóit, addig Abú Nuvász bordalai és szerelmes versei bevezetésében kegyetlen gúnynyal szokta mintegy paródiáját nyújtani az avét költészeti modernak és az aralkodó «arabosság»-nak.

«A nyomorult mélézva áll s az őstanyák után sohajt,  
De én csak a korcsmába mék s ott üzöm el a bűt s a bajt.  
«Ne leljen nyugtot az olyan, ki sirva rom felett bolyong,  
Ne enyhítsd Alláh kínjait, ki egy sátorfán elborong!  
«Dicsekve hajtod szüntelen: Aszád törzséből származál.  
Tevéd teje apadjon el! Ugyan ki is volt ez Aszád?  
«És kik az összes Temimek, s a Keiszek s testvéreik?  
Egy szálíg mind e vad arab, mond csak, Alláh szemébe' kik?  
«Az ily beszédet hagyd te el, ülném feletted én a tort!  
Jobb, jer velem és iddogálj lelket feloldó sárga bort.  
«Szolgáljon nyalka kis legény, szorítsa őv a derekát,  
Legyen oly hajlós karcsu, ép mint sima hajlós fűzfaág.  
«Hogy lát az atyja engemet, felém mosolyg és csupa bók.  
Tisztába voltam már vele: bőven remél borraivalót!  
«És bort hozott, mely tiszta láng, mit könnyen el nem veszteget,  
Csak kézről kézre adogat; ezzel csábítgat engemet.  
«Hát légy is bő adakozó! Mid van, miért szorongatod?  
Ne kiméld a *ma* örömet, szegényebb lesz a *holnapod*.  
«Ládd, mily külömbség: hogy ha te vidám kedélylyel iddogálsz,  
Vagy hogy ha a romok között bolyongva búsan sirdogálsz.  
«Édes ócsárlóm, értelek: föl is fogom tanácsodat;  
Meg is bocsátom azt neked; ne is ismételd gáncsodat.  
«Hisz pompás az a jó tanács, el is fogadnám, el bizony . . .  
De az irigység szól csupán belőled, én hát csak iszom!»

\*

«Rég feledett sátrak nyomát déli szél hadd fujja el,  
Én felőlem legelőket zápor eső mosson el!  
«Hadd haladjon el tevéstől sivatagon karaván,  
Dicsőséges törzs szülötte ügessen nemes lován;  
«Árnyas ákác közelében hadd viritson a bogáncs,  
A vadász nagy szerencséjét tőlem so' se érje gáncs;  
«Ha sakálra, oroszánra bukkan is, az életét  
So' se sajnáld, csupa inség, hadd szűrscölje a tejét!  
«Hejh, nem inná, hogy ha tudná, hogy minő nagy élvezet  
Tiszta jó bort szűrscölgetni: erről zengek éneket.

«Nézd a gazdát; hejh, be nyájas! Dolga sürgős ő neki,  
Mint a papnak, ki oltárnál a szúráját pergeti.  
«Hejh, mi kedves, hogy ha új bor nedve tölti serleget,  
Hejh, mi édes, hogy ha deli ifjú nyújtja azt neked!  
«Deli karcsu mint kezes őz, kit a házhoz szoktatál  
Félre immár gáncsotokkal, nincsen foganatja már.  
«Unos untig mit korholtok, meg nem térít szavatok,  
Hagyjatok föl a reménnyel, hogy én még megtérhetek.  
De ha sokáig faggattok . . . levezeklem vétkemet.»

És mintegy gúnyt űzván a vallásos tilalommal, mely az igazhitű embertől eltiltja a serleget:

«Gyujts dalra, szép Szulejmán,	Felőlem a müezzin
És hozz bort énnekem,	Kiálthat oda fenn,
Nem látod, hogy a hajnal	Vigaszt talál a lelkem .
Biborban megjelen.	Bor mellett idebenn.
Dal s bor hadd űzze messze	Csinyt mást is elkövettem,
A bút s a bánatot!	Mit el nem mondhatok;
Töltsd a pohárt színültig,	Tehát mit is szégyeljem?
Édes, ha te adod.	Hogy <i>iszom</i> . nyílt titok.»*

Midőn a khalifaság központi hatalma elgyengül és a birodalom különféle részein a bagdádi uralkodóhoz jobbágyi viszonyban álló, tőle csak elméletileg függő, valójában pedig teljes önállósággal uralkodó családok érvényesülnek, az ujonnan támadt fejedelmi udvarok új központokat teremtenek a költészetnek és szépirodalomnak. Bagdád, mint a khalifai theokratia székhelye, mindinkább a theologusok és kánoni törvénytudók fészkévé válik; a szabadabban szárnyaló szellemek jobban érzik magukat a rideg hagyományoktól nem háborított új fejedelemségek fővárosaiban. Már volt alkalmunk látni (282. l.), mily lelkesen pártolják ott a vallásos dogmával nem mindig egyező philosophiát és az exact tudományokat. Sokat köszön nekik különösen az arab költészet is, melyet a fejedelmi mæcenások mesés bőkezűséggel istápolnak. Az igaz, hogy e pártolás majd nem *udvari* ügygyé fejleszti a költészet gyakorlatát. Alig van más költő, mint a ki a fejedelem kedvére, az ő aranyaiért írja verseit.

E fejedelmi dynastiák közül különösen a *hamdánidák* családja válik ki, mely Aleppóban és Moszulban (930—1022) uralkodván, hatalmát egészen Mezopotámiáig terjesztette ki és a kelet történetében azon hősies harczok által vált híressé, melyeket fejedelmei és hadvezérei a byzanci birodalommal vívtak. De ugyanabban az időben az aleppói udvar az arab irodalomnak is fényes központjává vált. *Szeifaddaula*, a hamdánida uralkodó család leginkább kimagasló alakja, maga köré gyűjté kora legneve-

\* E mutatóványok költői fordítását Hegedüs István t. barátom szivességének köszönjük.



sebb tudósait (köztük volt a bölcész Alfarábi, 282. l. is) és költőit. Ezek a görögökkel (Nikephoros Phokas) változó szencsével vívott harczeit túlzó magasztalással szívesen énekelték meg és műveikkel az arab költészet új fénykorát nyitották meg. Még a távolabbi országokban élő tudósok is ünneplik a fejedelmi mæcenást. Néki ajánlhatta az Irákban élő *Abu-l farads al-Iszfuháni* (897—967) óriási munkáját *Kitáb al-agháni* («Az énekek könyve»), melyet mint elsőrendű forrást használunk az arab költészeti irodalomnak, valamint azon kulturának tanulmányozásában, mely között ez irodalom keletkezett. E munka nyomtatott kiadása 21 kötetet teszen. Szeifaddaula költői körében a legkiválóbb helyet *Abu-l-lajjib al Mutanabbi* foglalja el, ki Kúfában 915-ben alacsony családból származott — atyja vízholdó volt — de már ifjú korában nagyravágásával és határtalan önteltségével keltett figyelmet. Nevét is (Mutanabbi a. m. «prófétáskodó») onnan nyerte, hogy pályája kezdetén az emberekkel azt ákarta elhitetni, hogy próféta, a miért aztán ifjúsága egy részét börtönbelen kellett töltenie.

Hogy a maga tehetségéről mily nagyzó véleménynyel indult költői pályájára, egy ifjúkori kis verse mutatja, a mely divánjában meg van őrizve:

- |   |   |
|---|---|
| «Van-e még magasság, melyre fel nem szálltam? | «Bizony, minden a mit Alláh megteremtett,   |
| «Van-e nehéz dolog, melytől vissza retnének?  | «Meg az is, a mit meg sem teremtett,<br>«Az én lelkiütemhez mérve oly parányi,<br>«Mint egy hajszál a fejem tetején.» |

Ifjúi önérzete nem hagyta el érett éveiben sem. Költészete kritikáját ő maga e szavakban foglalta össze:

«Nincs a pogányság költői között senki, ki az én dalomhoz felérne.»

Ő előtte nem volt arab költő, ki pogány elődeit egyébként, mint utólérhetetlen mintaképeknek merte volna tekinteni.

940 felé került Szeifaddaula körébe, ki határtalan bőkezűséggel buzdította és jutalmazta a költőt; ez meg nem fogyott ki a fejedelem nagy erényeinek, harczy hőstetteinek megénekléséből. Majd később az aleppói udvartól megválva, kóbor kalandos életet folytat; mindenféle apró fejedelem és mágnás udvaraiba is eljut, magasztalja a bőkezűeket, gúnyversekkel sérti a szűkebb markuakat. Vándorlásai között 965-ben Siráz közelében rabló beduinok gyilkának esett áldozatul. Fennmaradt divánjának túlnyomó része Szeifaddaula környezetében keletkezett és a fenkölt szellemű fejedelemnek van szentelve. Nem csekély mértékben volt része abban, hogy a nagy költő verseivel a nagy fejedelem dicsősége is eljutott a késő utókorra és bejárta a legtávolabb országokat:

- «Dalaimmal úgy magasztallak — így szól  
a fejedelemhez — a mint ezelőtt soha  
senki énekelni nem mert;  
«Oda jutnak el verseim, a hova a vándorló hold nem ér el;  
«Tőlem elszárguldozva tova szállnak és  
minden földet bejárnak;  
«Ajkaimról elillanva a hegyek ormaira  
kelnek és a tengerek mélységeibe hatolnak.»

A hamdánida fejedelmek nem csak pártolói voltak a költőknek és a költészetnek. Bár azt a századot, mely az ő uralkodásukat látta, szüntelen harczai zaj tölti be és e fejedelmekkel inkább a csatatéren találkozunk, mint a Múzsák berkeiben, hébe-korba, midőn fegyveres dolguk szünetel, ők is beállnak udvari költők versenytársaivá. Maga Szeifaddaula, közöttük a legdicsebb és legharcziasabb — az arab írók szerint negyven-szer ütközött meg a görögökkel — korszakának költői között is helyet foglal. Legtöbbet verselt azonban atyafia *Abú Firász*, kinek gazdag divánjában még mai napig is gyönyörködik a művelt arab világ, és kinek nagy kortársával, Mutanabbival együtt itéli oda e nemzedék költői babérját. Szeifaddaulát minden hadjáratára elkísérte és lovagias bátor tetteivel fejedelmi bátyja osztatlan bámulatát vívta ki. Egy hadjáratban a görögök fogságába került; kiszabadítását évekig leste Konstantinápolyban és megható költeményekben írja le fogságának nyomorát. A foglyok kölcsönös kicserélésekor nyerte csak vissza szabadságát. Versei nem a bátyja udvarán eltartott költők útjain mozognak. Maga is büszke fejedelmi egyéniség, az uralkodó család kiváló tagja; nincsen oka, a bőkezűeknek hizelegni és buzdításukért fellengző hálálkodással adózni. Magasztaló versei hősi bátyjának nagy harczai tetteiről szólnak, a melyeknek maga is részese volt. Költeményeiből a háború zaja és a fegyver zörrenése hallatszik, és a daliás férfiúnak van módja rá, hogy bátyja, Szeifaddaula, ünneplése mellett a maga bátor tetteivel is kérkedjék és elmondja kortársainak, mikép szállt szembe a hatalmas ellenséggel, a göröggel, kit az udvari poéták csak jó messziről láttak; miképen birkózott meg még magával a legkegyetlenebb ellenséggel a *sorssal* is.

- «A sors hajthatatlan bíró, akár barátja,  
akár ellensége iránt;  
«De kérdezd a sorsot felőlem; vajjon valaha alávettem-e magamat ítélő szavának, és hogy megrémítettek-e engem valaha mérges kigyói és viperei?  
«Valjon van-e hely a szárazföldön, melyen nem jártam, melyet tevék patája nem taposott?  
«Sem hegyes földjét nem láttam magának, sem völgyeit és mélységeit távol-  
esőknek, hogy be ne barangoljam;  
«Soha más társam nem volt, mint nyerges paripám és dárdám és éles pengéjű kardom;  
«Mert jobb, hogy az ember egyedül nézen szemébe a bajnak, semhogy oly társa legyen, ki nem neki való.  
«És, Isten a megmondhatója, mi olyan emberek vagyunk, kik, ha az igazságtalan sors megbokrosodik, mi vagyunk a zabolái;  
«Ha nagy csapást mér reánk, valóban oly kitartók vagyunk, hogy

neki szorul el a keble (meghátrál előt-  
tünk);

«De midőn vendég lát el hozzánk, való-  
ban oly néptörzs vagyunk, mely meg-  
osztja vele vagyonát és mindenből részt  
juttat neki;

«Magas épületet emeltünk nemes tetteink

dicsőségével, és ne hasonlítsd azt, a ki  
a dicsőség épületét építi, ahhoz, a ki  
(az ösöktől örökölt) dicsőséget lerontja;  
«Csak kérdezd meg felőlünk a dicsősé-  
get; majd elmondja neked, miképpen  
szilárdítottuk meg oszlopait és pillé-  
reit.»

Midőn e költő énekel a hamdánida család nagyságáról, belefoglalja  
a maga nagyságát is. És különösen teheti ezt, midőn a görögökkel vitt  
harczok csatanapjairól szól:

«Dohos ízük lett a görögök forrásainak,  
midőn erőszakkal elfoglaltuk Uján  
várát;

«És midőn Szafsza mellett a hatalmas  
barbárokkal megköstoltattuk a halál  
serlegét;

«És országukat elborítottuk simaszörű,  
vékony dereku, karcsú pejlovainkkal,  
«Nyergükben csupa hős ült a Rebi'a  
nemzettségéből, daliás férfiú, páratlan,  
nincsen hozzájuk fogható.»

E korszak nagy költőinek sorát egy férfiú zárja be, ki kétfelé ágazó  
költői tevékenységének különösen egyik irányával vált érdemessé arra,  
hogy a világirodalom nagy jelesei között foglaljon helyet. E férfiú az  
Aleppo kerületéhez tartozó Ma'arrából származó *Abu-l-Alá al-Ma'arri*  
(973—1057). Kora gyermekéveiben himlőbetegség következtében teljesen  
megvakult; ezen szerencsétlen helyzetében elmélyedő gondolkodásra adta  
maga.

Felsőbb tanulmányai folytatására a bagdádi főiskolákat és tanáro-  
kat kereste fel. A birodalom székvárosában a nyílt elméjű ifjú embernek  
bő alkalma kínálkozott arra, hogy az egymástól eltérő különféle rend-  
szerekkel megismerkedjék. Bagdád, noha a khalifaság politikai súlyedé-  
sének korszakában vagyunk ez időben, még mindig elsőrangot foglal el  
Kelet városai között. E jelentőségét különösen azon világraszóló forga-  
lomnak köszönhette, melynek központja Bagdád volt. A kereskedelmi érint-  
kezés mellett itten nyílt a legbővebb alkalom a szellemek érintkezésére is.  
Tudni vágyó utazók a Kelet legkülönbébb vidékeiről találkoztak az  
iszlám székvárosában: arabok, perzsák, törökök, indusok békésen cserél-  
hették ki eszméiket. S bár a hivatalos kathedrán a rideg orthodoxia  
uralkodott, még virágzóban voltak a nagy tudós iskolák és a könyvtárak,  
melyekben az orthodoxiától kiszorított vallásos mozgalmak irodalmi tanúi  
foglaltak helyet.

E változatos érintkezésnek és tudományos segédeszközöknek bő  
hasznát vette a speculativ elmélyedésre hajlandó világtalan ifjú. Még  
indiai emberekkel is érintkezett és — mint műveiből látható — mélyen  
hatott reá, a mit tőlük a Buddha és a dsáina vallás tanításaiból meg-

tudott. Aszetikus világnézet kezdett lelkén uralkodni; egyéni vallásába belevitte az ind rendszerek jellemzeties mozzanatait. Rosszalta az állatoknak eledelül használását; ebben annyira ment, hogy nem csak a hústól, hanem még a méz éldelésétől is tartózkodott; ez utóbbi egyik sajátossága a dsáina vallásnak, melynek hatása egyebekben is nyilvánul Abú-l-Alá életnézetében. Társadalmi ideálja a nőtlen élet volt és egyáltalán a társaság helyett az egyéni élet kiművelése. Mindenestül pessimista világnézetet vallott. E mellett kiméletlen kritikát gyakorolt korszaka állami élete ellen; az összes pozitív vallások irányában visszautasító álláspontot foglalt el; helyettük tiszta erkölcsöt, dogmáktól és ritusoktól meg nem szorított humanismust követelt. Gúnyolva ostoroz mindenféle czeremoniát és ezek képviselőjét, a papságot, az iszlámit éppen oly élesen mint a kereszttyént, zsidót és tűzimádó perzsát.

Abú-l-Alá előkelő költő volt, a régi arab nyelv és poézis ismeretében nagy hírre tett szert. Nagy méltóságot tulajdonítanak neki a kaszidában, melyben a tőle bámult Mutanabbít vallotta mesterének. Maradt is tőle egy nagy kaszida-díván, melyet az arabság finom szellemei ma is élvezettel olvasnak; benne korszaka egyéb utánzó költőitől csak annyiban különbözik, hogy hiányzik belőle a hatalmasokat magasztaló vers, melynek alkotása mesterének Mutanabbinak dicsőségét teremte meg. Philosophiai eszméit nem e dívánban találjuk, hanem egy kötet epigrammában, melynek ismertetését különösen Kremer Alfrédnek köszönjük, ki e munka nagy kulturtörténeti jelentőségére legelőször mutatott rá. Ez epigrammák szabad és korlátlan nyilatkozataikkal páratlan állást foglalnak el az arab és átalán a muszlim irodalomban. Oly bátor nyíltsággal, mint e philosophiai versekben Abú-l-Alá, legfeljebb még a perzsa Omar Khejjám merte az uralkodó vallással ellentétes gondolatait közreadni és az iszlámtól is nagyrabecsült régi próféták és vallásalkotók műveinek értékéről nyilatkozni.

«Mózes tanított, aztán tovább állt; utána Jézus lépett fel;  
«Aztán Muhammed jött és az őt imára tanított;  
«Meg később egy új hit támad, mely ennek helyébe lép;  
«Igy hajszolják az embereket a tegnapi és a ma között.  
«Ha valótlant találnék mondani, fennhangon kiálthatom,  
«De igazat csak halkán suttogva szólhatok.»

«Igazhit és eretnekség, aztán szent mesék, miket beszélnek;  
«A Korán, mit magyaráznak, a biblia meg az evangélium, melyeket tisztelnek:  
«Minden nemzedéknek megvan a maga meséje, melyre esküszik:  
«Volt-e valjon idő, melyben csak egyvetlen nép bírta az igazságot?»

Különös kiméletlenséggel szól a vallás hivatalos tekintélyeiről és a vallásos okiratok tanítóiról és magyarázóiról s scholastikus bölcseiségükről, melylyel a rájuk bízott vallásos tanokat fejtegetik :

«Valahányszor a község vénjeitől a vallásos dolgokról eszes bizonyításokat várok,

«Ilyenek helyett egyre csak badarságot hüvelykeznek»

és midőn az uralkodó theologiai módszert ostorozza :

«Félek, végre valahára mégis csak vasra verik a fakihokat;

Ámde a fakih egy szélhámós csaló, a ki csak disputálni szeret.

«Hagyd abba, hogy jámborságot keres a szőrszálhasogatóknál !

«Egy csomó badarsággal tartanak és azt akarják, hogy te ezt tudománynak nézzed.»

«Azt mondják: Fordulj a fakih-hoz !

A képmutatókról meg így :

«Mecseteitek olyanok, akár csupa korcsma; nem vagytok igaz emberek;

bokor, mely gyümölcsöt nem terem, de szúrásával árt;

«Még olyanok se vagytok, mint valami hasznavehető növény, akár pálma, akár legelő fű,

«Nincsen se vallástok, se jámborságtok ! Ne is engedd magad ámíttatni rózsafüzérektől, melyeket mutogatnak és szüntelen kezükben forgatnak.»

«Hanem olyanok vagytok, mint a tövis-

Az emberi tekintélyektől egyedül a józan ész ítélőszéke elé utasítja az igazságot keresőket. Nem csak a vallásos vezetőkben bizik keveset, hanem a világi uralkodás tekintélyeit is vajmi kevésre becsüli :

«Oh ti — úgymond — kik országokat kormányoztok; már elég soká uralkodtok, már bele is vénültetek, és mennél tovább éltek, annál inkább éltek vissza a hatalommal;

«Hiú ábránd! Egyedül csakis az ész az igaz isteni vezető; csak az vezethet bennünket éjjel és nappal, mint az igaz úton elül járó;

«Az emberek egy isteni férfiúban (a Mahdiban) reménykednek, a ki a jó útra vezeti őket és a tömeg epedve várja őt, ki útbá igazítaná;

«Azokat a különféle vallásfelekezeteket pedig, a melyekre osztottok, csak a czéltől találták fel, hogy a hatalmasoknak hatalmát megtámaszszák.»

Ily hangot nem igen lehetett sűrűen hallani a keleti világ szellemi vezetőinek ajkairól!

A világi költészet mellett a vallásos érzelem is keresett kifejezést a régi kaszidák alakjában. E körben leginkább az iszlám mysticus költészete érdemel említést, mely az iszlám irodalmi közt leginkább a perzsában emelkedett virágzásra, de az arabban sincsen egészen elhanyagolva.

A *szúfisimus* nevezete alatt ismeretes muhammedán mysticizmus művelői az isteni lény iránt táplált szerelmüknek, az istenséggel való egyesülésnek, a nirvánába való elmerülésnek költői kifejezést is adtak. E téren legismeretesebb *Ibn Arabi* Spanyolországból származó

theosoph (megh. 1240), ki mély theologiai munkáin kívül pantheistikus gondolatait költői formába is öntötte. A mysticismus költői sokszor érzéki szerelemről, borról és ittasságról énekelnek, midőn lelkük előtt a mystikus szerelem és ittasság lebeg, mely a szúfi élet tartalmát és legmagasabb vágyát teszi. E költeményeket zengik a dervisek zikrjeik során, a tánczó és üvöltő dervisek gyakorlatait ily költemények zümögő előadása kíséri sípszó mellett. Perzsa és török dervisek leginkább a mevlevi dervisrend megalapítójának, a nagy *Dselál ed-din Rúmi* híres Methnevi-munkájából kölcsönzik verseiket. Arab országokban, a hol a perzsa nyelven szerkesztett Methnevit nem értik, különösen *Omar b. al-Fáridh* (megh. 1239) mystikus költő verseit használják; ezek közül különösen Omar bordala járja, mely igaz értelmezése szerint a szúfi lélek teljes mélységét tolmácsolja:

«Bort ittunk — így kezdődik — szeretőnk  
emlékére; lerészegedtünk tőle, még mielőtt  
a szőlőt megteremtették volna;  
«Azt mondják: «Bűnt ittál!» dehogy! aból  
ittam, a mit bűn volna nem innom;

«Még mielőtt születtem, kábult voltam  
tőle; így maradok mindörökké, még  
akkor is, midőn csontjaim már rég  
elporladtak.»

A zsidóhoz vagy keresztényhez fogható *egyházi költészetet* az iszlám nem fejlesztett. A kánoni istentiszteletben az éneknek nincsen helye; a recitációk szövegeit kizárólagosan a Korán-ból veszik. A mi a kánoni szövegeken túl a liturgia körében kifejlődött, inkább litánia-szerű könyörgés, semmint énekre való hymnus. Kivételt csak a Muhammed tiszteletére keletkezett és a próféta születése napjának ünneplésekor (milád) alkalmazott költemények tesznek. A Muhammedet dicsőítő e költemények között különösen egynek sikerült nagy tekintélyre vergődnie az iszlám teljes területén. E költemény, melynek szerzője a felső-egyiptomi Abu-szírban 1212-ben született *Muhammed b. Sza'id al-Buszíri* (megh. 1296-ban), e néven ismeretes: *al-Burda* (a köpeny). E nevét egy kegyes mondának köszöni. A szerző, ki Egyiptomban igen híres szúfi-seikhek iskoláján ment keresztül, nagybeteg állapotában készítette e munkáját, midőn gutaütés következtében elvesztette testének mozgékonyosságát. Egyszer álmában a próféta, kit e költeményével magasztalt, elismerésül egy köpenyt vetett Al-Buszíri beteg testére. A költő álmából felébredvén, azon vette magát észre, hogy teste teljesen visszanyerte régi egészségét. E csudás eseménynek híre szárnyra kelvén csakhamar megalapította a «*köpeny-költemény*» szerencsáját.

Még a költő életében csudás erőket tulajdonítottak neki, szövegének egyes darabjait csudatevő amuletekként használták, az egészet a szentség dicskoszorújával övezték. Egy egész irodalmat tesznek a köréje csoportosuló magyarázatok. A muhammedán élet gyakorlatában

minden ünnepélyes alkalommal a Burda verseit zöngik; az igazhitű halottat e költemény szavaival kísérik utolsó nyugvó helyére.

A «Burda» 172 distichonban a muhammedán prophetológiának velejét adja elő; tulajdonképen tanköltemény a profétának csudás sajátosságairól. Alakját tekintve kifogástalan kaszidának illik be; e költészeti faj régi módjára szintén *naszib*-en (l. fent 250. l.) kezdődik, szerelmi sóhajon, melyben a költő kedvesének elpártolását kesergi el:

«Valjon a Dzú-szalam-ban tartózkodott  
szomszédok emléke-e az, a miért szemed  
véres könyeket hullat?

«Vagy pedig szellőt érzesz-e lengeni  
Kászima felől és látod, a mint a sötétségben  
Idam felől villám cikázik?  
«Hogyan történik, hogy szemed szüntelen  
csak könnyet hullat, bár azt monddod:  
«Hagyjátok abba a könnyezést!»  
és szived egyre csak borong, bár azt  
monddod: «Légy erős»!

«Valjon azt hiszi-e a szerelmes, hogy  
szenvedélyét eltitkolhatja, midőn érzelmét  
a hulló könyzapor és a lángoló szív nyilvánossá teszik?

«Ha nem volnál szerelmes, nem zokognál  
annyit a régi tanýák nyomai fölött,  
és nem szenvednél álmatlanságot, midőn  
al-Bán és al-Alam emléke száll fel  
lelkedben»

Igy folytatja szerelmi kinjainak elkesergését egészen a 28. distichonig, míg aztán erőltetett átmenettel tárgyára tér: a proféta magasztalására, csudatetteinek dicsőítésére. Így tehát e szent költemény szerkezete sem vonhatta ki magát a pogány kaszidák merev schémája alól.

Míg a műköltészet még századokkal az iszlám keletkezése után — és mondhatjuk, hogy napjainkig — a régi kaszida békóiba van verve, addig a *szép-próza* már az iszlám harmadik századától kezdve nevezetes változáson megy keresztül. A stilsták odahagyták a régi arab próza velős egyszerűségét, mely egyaránt felelt meg a történelmi előadás nyugalmaságának és a szónoklati pathos szárnyalásának; a stil szépségét keresett mesterkélttségben, nyelvművészeti fogások alkalmazásában, a felhasznált szóanyag körül kifejtett körmönfont elmésségben találják. Az írás tökéletességét mindinkább az előadás alaki mozzanatainak elcsigázásában keresik. A régi stilben uralkodó gondolat-parallelismust a szads'-al (l. fent 247. l.) kapcsolják össze; az egymással párhuzamban álló és a prózai rimmel elválasztott részekben pedig csaknem geometriai arányossággal alkalmazott szójátékok és egyéb alaki mesterségek válnak lassan-lassan a magasabb előadásmód legkeresettebb kellékeivé. Azt mondaná az ember, hogy csupa arabeszk, az építészetből a prózai stilbe áthelyezve. Mennél tovább fejlődött a próza e nemének gyakorlása, annál erősebben gyarapodott e mesterségek halmozásában, az olvasó éleselméjű értelmére számító nyelvjátékok kitalálásában és alkalmazásában. Elősegítve az arab írás sajátosságaitól a szépíró nem elégszik meg csengő szójátékokkal, hanem a betűk alakjaitól nyújtott alkalmat is bőven felhasználja arra,

hogy találékonyságának bámulandó jeleit tárja az olvasó elé, kinek az ily írásművek tanulmányában nem is annyira a tartalom lendületessége, hanem inkább a formai mozzanatoktól nyújtott talányok megoldása, a nehézségekkel való megbirkózásnak sikere szerez élvezetet.

E téren is a nem-arab műveltségi körök döntő befolyása szemlélhető. A prózai stílus e nemét ugyanis legelőször a hivatalos epistolographiában kezdték gyakorolni. Az idegen, leginkább perzsa állami titkárok viszik be e modort a kancelláriák hivatalos irataiba. Innen aztán lassan-lassan minden magasabb írásfajtába átszivárgott; még a prédikációkba is átvették a szads'-próza alkalmazását, melynek művészi gyakorlása a magasabb műveltség (adab) elengedhetlen feltételeivé válik.

Az arab műpróza ily irányú fejlődésének tetőpontját azon munkák szemléltetik, melyek a világirodalomban a *Makámák* néven ismeretesek. «Makáma» annyit jelent, hogy: *helyzet*. Keretük rendszerint a következő: Egy finom szellemű, nagy tehetségű és széles műveltségű, sokoldalú tanultsággal bíró, de másrészt könnyűvérű, mondhatni züllött kalandor bejárja a muhammedán világot; mindenütt százágú tehetségének egy-egy részletét érvényesítve bámulatba ejti az embereket, hazug előadásával részvétüket a maga számára megnyeri és azon végezi, hogy pénzüket elszedi. Ekkor tovább áll és csakhamar más színtéren jelenik meg az előbbtől különböző szerepben, ugyanazon eszközökkel ugyanazon eredményt érve el. Kóborlásainak különböző helyzeteiben (makáma) egy-ugyanazon régi ismerőse, ki maga is sokat utazgatván, akaratlanul folytonosan a hős sarkában jár és a munkában mint kalandjainak elbeszélője szerepel, ráismer emberére. Ez azonban soha sem jó zavarba, sőt mindig elmés megjegyzésekkel vágja ki magát a fenyegető leleplezés veszélyéből. Természetes, hogy a makáma hősének szereplése a különféle helyzetekben, a szabadon választott helyzet szerint különböző tárgyak körül fordul előadása, melyen mindig nagy s együgyű közönség bámul, végre a leleplezéssel fenyegető baráthoz intézett beszéde adják meg az alkalmat arra, hogy a szerző az ügyes kalandorral gyakoroltassa mindazon stílmesterségeket, melyeket mint e műfaj sajátosságait az imént jellemeztünk.

*Al-Hamadáni* (megh. 1008), kit az arab irodalomban e dísnévvel tüntetnek ki: «*Bedi' al-zamán*» («korszakának nagy ékesszólója»), volt az első, ki a makámát az arab irodalomban nagy összefüggésben művelte. *Al-Hamadáni* makámáit most jó kiadásban bírjuk. Azonban tetőpontját ezen műfaj a híres *Hariri* (szó szerint: selyemkeréskedő)-vel (1045—1122) éri el, kinek ötven makámája által vált leginkább ismeretessé a műpróza e neme az európai irodalomban is, melyben legelőször RÜCKERT *Hariri*-fordítása birkózott meg azzal a feladattal, hogy a makáma alakját, a lehe-



tóság szerint, valamely nyugati nyelven szemléltesse. Nálunk Arany János próbálta meg a makáma műalakja utánzását.

Hariri makámáinak központi alakja a Szarúds városából való *Abu Zeid*, laza erkölcsű, de nagy műveltségű és még nagyobb ügyességű kalandor, ki életét azzal tölti el, hogy folytonosan utazgatván és minduntalan más-más városban fellépven a lakosságnak mindig más és más minőségben imponáljon, a becsapott emberek lelkeit meghódítsa és pénzüket elszedje: mert ez utóbbi teszi érintkezéseinek főfő célját. Mint prédikátor ékesszólásával költi fel az emberek bámulását; szívet, lelket megható beszédeire a gyülekezet apraja-nagyja bőségesen hullatja könynyeit. Majd más városban, a hová véletlenül kerül, mint védőügyvéd magára veszi egy vádlottnak ügyét és oly hatalmasan forgatja a törvényt, melynek minden csinját-binját betéve ismeri, hogy a szigorú bíró végre beadja a derekát; majd mint ügyes iskolamesterrel, majd mint mélytudományú theologussal találkozunk vele, a ki a kánoni tudomány scholasticus furfangjait oly könnyűséggel kezeli, hogy még a legtekintélyesebb szakembereket is kiveti a nyeregből; egy helyen pláne orvostudományát ragyogtatja; a betegek seregestül tódulnak hozzá. Nincsen mesterség, melyet ne űzne, mindegyikkel megzsarolja az embereket, a kik szívüket és erszényüket mindenkor készségesen nyitják meg az ügyes bohémiennek.

Minden egyes makáma más-más változatban mutatja be Abu Zeidet és elmés költeményekkel átszőtt, művészi prózában, melyben a szerző a prózai rimeléssel lefolyó stilmesterség legmerészebb fogásait alkalmazza, mutatja be kalandos fellépését. Haririt e művében nemcsak mint utól nem ért nyelvművészt ismerjük meg, hanem a különféle muszlim tudományokban való jártasságát is elének tárja, a mennyiben a makáma hősé-nek jogtani, theologiai, orvosi stb. előadásai és elmésségei első sorban a szerző sokoldalú képzettségét bizonyítják.

Abu Zeid igazi mestersége a koldulás; vénségében egy külön makámában, melyben gyermekei oktatásával, élettapasztalatainak gyakorlati eredményeivel foglalkozik, mint az emberi élethivatások legméltóbbikát saját életmódját ajánlja fiainak.

Hariri makámáiban a szemlélő, leleplező és elbeszélő szerepét Abu Zeidnek *Hārith b. Hammām* nevű ismerőse viszi; ő beszéli el Abu Zeid változásait, viselt dolgait és *helyzeit*. Az ötven makáma mindegyike e szavakon kezdődik: «Szólott Hārith b. Hammām»; a makáma végén az elbeszélő, ki távolról, a közönség közé nem vegyülve szemléli barátja viselkedését, feléje lép és szemére hányja szélhámos szereplését. Abu Zeid pedig rendszerint egy-egy elmés verssel, melyben különféle változatokkal szavalja el életpályájának alapigazságát: a «mundus vult decipi» elvet, lecsillapítja Hārith scrupulusait, ki nemsokára ismét más körben

találkozik vele, a hol megint az emberek ezrei bámulva környezik a más szerepet öltő kalandort.

De Abu Zeid azért jó muszlim. Élete vége felé, midőn már fainak is beszámolt viselt dolgairól, annak szükségét érzi, hogy az erény és igazság útjára térjen, nehogy a kárhozát martalékkává váljék. Szülővárosába Szarúdsba vonul vissza és vallásos gyakorlatokkal tölti csalfa életének végső napjait. Mint jámbor muhammedán óhajt meghalni. E körülmények között találkozik vele legutószor barátja Hárith, kitől a legérzékenyebb szavakkal vesz búcsút.

#### VIII. AZ ARAB IRODALOM SPANYOLORSZÁGBAN.

A muhammedánok az iszlám világot két nagy földrajzi csoportra osztják: a) *al-Masrik*, a Kelet; b) *al-Maghrib*, a Nyugat. Az elsőt az iszlám ázsiai területeit értik, a másodikon a muhammedán Afrikát, rendszerint Egyiptom kivételével, melyet a Kelethez kapcsolnak. Spanyolország az arab hódoltság idejében szintén a Maghribnak teszi alkotó részét.

E felosztás nem pusztán földrajzi szempontokból indul ki. Van neki mélyebb művelődéstörténeti alapja is. A Maghrib szelleme sok lényeges dologban különbözik a Masrik-étől. E különbözőzés az egymástól eltérő történelmi előzményekből és ethnographiai körülményekből érthető meg, a melyekre az iszlámság mint módosító tényező hatott. Keleten a görög, syr, perzsa és török művelődést borította el az iszlám; Afrikában főképpen a berber nemzetiséggel találkozott, melyet — nagy ellentállás után — az iszlám igája alá hajtott.

De az iszlám látszólagos egységének daczára a nyugati iszlám ez összességben külön politikai életet folytatott. Csak rövid ideig volt szoros kapcsolatban a keleti khalifátussal; előbb önálló helytartóságok, majd a fátimid dynastia uralkodása választják el a keleti iszlám zömétől. Spanyolországban a Keletről elűzött omajjádok külön virágzó államot alkotnak. A XII. századtól kezdve az Almoravidák, Almohádok, Almerinidák stb. nemzeti dynastiák váltakoznak és a nyugati iszlám kormányzatát a keleti khalifátustól teljesen függetlenül intézik.

Az afrikai muszlimok önálló fejlődése még vallási tekintetben is észrevehető. Az iszlám egyöntetűsége alól mindenféle szekták nevezete alatt bujtak ki; az orthodoxián belül is leginkább a málikita irány (l. fent 297. l.) zászlaja alatt tömörülnek, míg Keleten e ritus csak elenyésző csekély számmal van képviselve.

A szellemi műveltség legkezdetlegesebb elemének, az írásnak alakja is feltűnteti a nyugati arabság önálló fejlődését. Nyugaton az arab írásnak

a keletitől lényegesen különböző ductusa alakult ki, mely a keleti íráshoz szokott szemnek a nyugati iszlám területein készült tudományos kéziratok- és polgári ügyiratoknak olvasását nagyon megnehezíti. Arab dialectusa is az értelemre sokkal érezhetőbb eltérést mutat a keleti arabság nyelvjárásaitól, mint a milyent ez utóbbiak (pl. a syriai és egyiptomi) között tapasztalhatunk.

Egyéni fejlődésre vallanak még életmódjuk, szokásaik sajátosságai is. Még a felületes szemlélőnek is első pillantásra szembeötlő a maghrebineknek a keletiektől teljesen elütő viselete, melyet a keleti város-lakók öltözetéből hiányzó *burnus*: (kámzsával ellátott toga-szerű köpeny), körülbelül a rómaiak *paenulaja* jellemez, az észak-afrikai arab öltözetének megkülönböztető sajátossága.

Szellemi életét azonban a nyugati iszlám is azon forrásokból táplálta, melyeket a keleti iszlám nagy bőséggel fakasztott volt. Málík-hoz mentek tanulás végett a nyugati iszlám mindazon tudósai, kik később a Maghrib muhammedánjai között a kánoni törvénytudományt meghonosítják, melyben a málíkita irány és a traditio tudománya magas tökéletességre fejlődnek és nagybecsű irodalmat teremtenek.

Ugyanezen függési viszonyt tapasztaljuk a többi tudományok terén is. A nyugatiak azon szellemi tőkét gyarapítják, melyet a keleti iszlám gyűjtött fel; szorgalommal művelik és buzgalommal öregbítik azt az irodalmi kincset, melyet a Kelet gondolkodóinak kezdeményezése hozott elő.

Az irodalom és műveltség pártolásában a Spanyolországban életre kelt új omajjád khalifátus keleti őseinek nyomdokaiba lép és abbászid elnyomóinak példájával vetélkedik. Gyakran említik II. Hakam (nem Hákim) khalifa (961—976) példáját, ki miután elődei a mór építő művészet remek emlékeit teremtették meg, valóságos szenvedélylyel pártolta a tudomány és közművelődés érdekeit. Bár az elemi oktatás már az ő ideje előtt is elég jól állott Spanyolországban, Hakam azt hitte, hogy ez ügyet még sok oldalról kell tökéletesebbé tennie. Fővárosában, Cordovában, huszonhét iskolát alapított, melyekben a szegény emberek gyermekeit részesíttette ingyen oktatásban. Ez időben — úgymond Dozy, a spanyol arabság történetirója — Andalusziában csaknem minden ember tudott írni, olvasni, míg a keresztyén Európában még a legelőkelőbb emberek se tudtak, hacsak nem tartoztak a papsághoz. Cordova muhammedán egyeteme egyike volt a világ leghíresebb főiskoláinak és mellette még Sevilleben, Toledóban, Valenciában, Almeriában, Malagában és Jaenben és a mecsetek mellett is virágoztak nagy tudós iskolák. A tudománynak és irodalomnak bő alkalma volt nagyban fejlődni és a szellemi élet gyors felvirágozását előmozdítani. A khalifa udvara a tudósok és szép szellemek gyűjtő pontja volt; az uralkodó bőkezűsége mind-

nyájuknak jó módot biztosított. Hakam könyvtáráról mesés adatokat közölnek az arab történetírók. Azt mondják, hogy a khalifa 400,000 kötetből álló könyvtárt alapított Cordovában, melynek csak katalogusa 24 kötetből állott. Nagy súlyt helyezett nemcsak arra, hogy könyvtára a régi irodalomnak minden nevezetes termékét egyesítse, hanem az az ambíciója is volt, hogy a távol országokban keletkezőben levő nevezetesebb irodalmi munkák első példánya Cordovába kerüljön a fejedelem könyvtárába. Midőn tudomására jutott, hogy kortársa, az iráki Abu-l-farads al-Iszfaháni, a régi költészet irodalmának híressé vált forrásmunkáját, a fent (311. l.) említett *Kitáb al-agháni*-t (Énekek könyve) szerkeszti, ezer aranyat küldött a szerzőnek azzal a kérelemmel, hogy óriási munkájának első kész példányát neki küldje meg, még mielőtt az Keleten ismeretessé válnék.

A tudomány pártolása nem lohad le, midőn Spanyolországban az egységes omajjád khalifaság bukása után a XI. században a birodalom apró kis fejedelemségekre oszlik széjjel, melyek mindegyike a tudomány, az irodalom és a művészet buzditásának egy-egy új gócpontjává válik, majd pedig midőn a XII. században Afrikából a gibraltári szoroson túl terjeszkedő nemzeti dynastiák ismét egységes birodalomná forrasztják össze a Maghrib szétदारabolt iszlámságát. Sőt e politikai változással a tudományos életben is nevezetes fordulópontra jut a nyugati iszlám.

A nyugati Omajjádok alatt ugyanis Spanyolországban a philosophia még nem igen szerepel mint a szellemi élet fontos tényezője. Még nem vették hasznát annak a nagy munkásságnak, melyet a keleti iszlámban a nagy Aristoteles-magyarázók megalkottak volt. E téren csak a XI. században találkozunk az első számbavehető jelenségekkel.

Az arab philosophusok sorát Spanyolországban a XI. században egy arabul író zsidó gondolkodó nyitja meg, kinek hatása azonban inkább nyilvánult a középkori keresztyén scholasticismusban, mint magában az arab philosophiában. Munkája, a *Fons vitae*, mely a philosophia történetének oly fontos láncszemét teszi, nem is maradt fenn arab eredetijében, hanem héber fordításán kívül különösen a Dominicus Gundisalvitol 1150 körül eszközölt latin fordításban vált ismeretessé. Szerzőjét *Avencebrol* vagy *Avicebron* néven ismerték, kit keresztyén bölcselőnek tartottak, míg 1846-ban Munk Salamon az «Életforrás» héber fordítását felfedezte és az Avicebront a zsidó költő *Ibn Gabirollal* (l. fent a 232. lapon) azonosította. A «Fons vitae»-ben előadott bölcsészeti világnézet teljesen az újplatonismuson alapul, különösen Plotinus elmékedését fejleszti. A Scotisták és Thomisták vitáiban központi helyet foglal el e mű. Amazok magasztalják, az utóbbiak czáfolják és visszautasítják a keresztyén vallás-philosophusnak vélt Avicebron tanait. Maguk az arabok, muhammedánok

és zsidók egyaránt, elhanyagolták az arab philosophiában mintegy elszigetelt *platonicus* gondolkodót. Közöttük az *aristotelismus* jutott uralomra; ennek akadtak neves művelői és fejlesztői.

Valamint a keleti iszlámban, úgy a nyugati muhammedánság műveltségében is a philosophia tanulmánya az exact tudományok fejlesztésével szoros kapcsolatban áll. Azok a hirneves aristotelicusok, kikkel a következőkben megismerkedünk, egyuttal a természettudományok irodalmát is művelik. Azonban ezeket már a X. és XI. században jeles természettudósok előzik meg, kik függetlenül a philosophiai elmélkedéstől, mely a Maghrib műveltségében csak egy évszázaddal ezután fog érvényre emelkedni, kizárólag szaktudományuk körében mozognak.

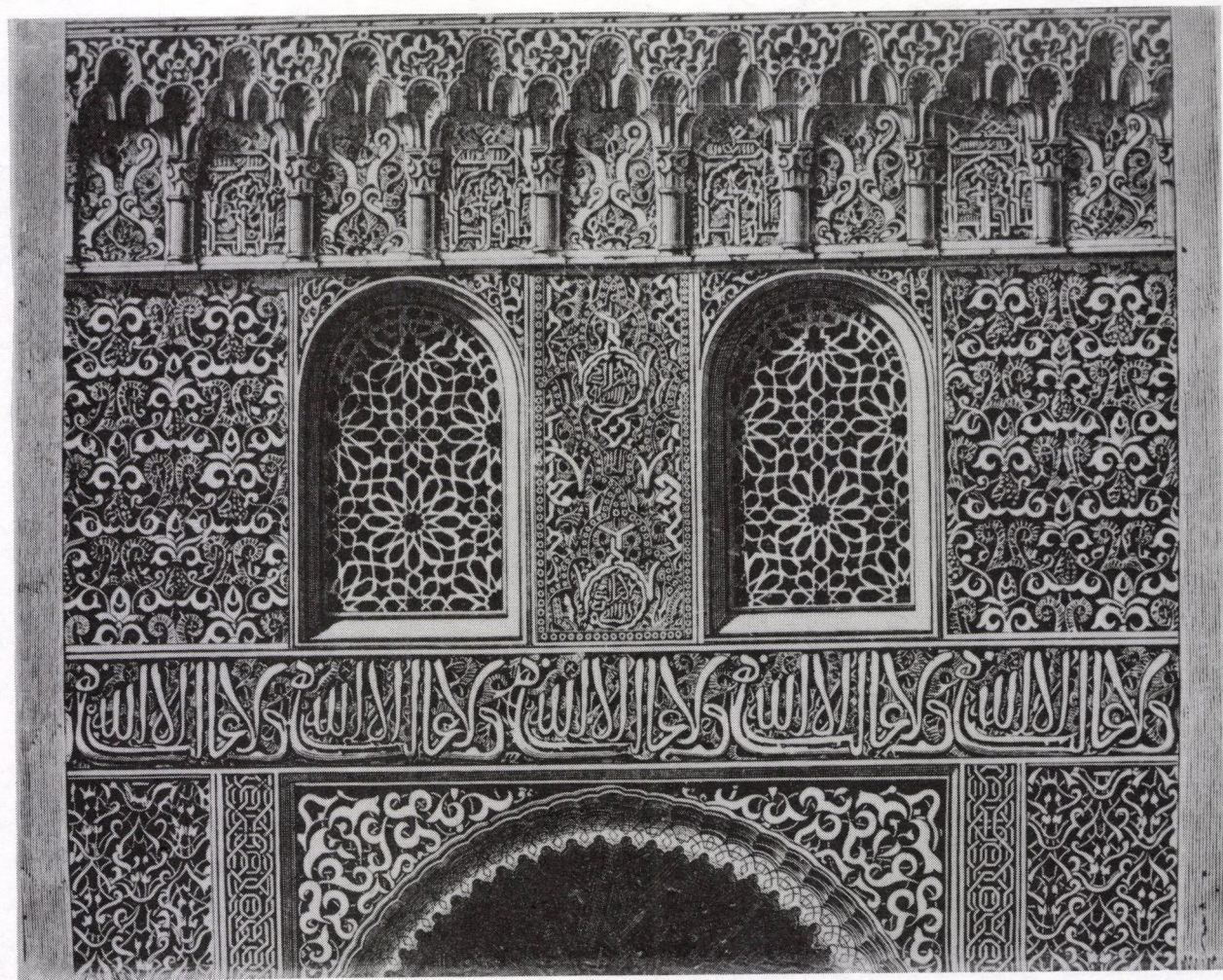
A khalifák udvarán híres orvosok éltek, kik klinikai megfigyeléseik eredményeit tudományos munkákban rakták le. A középkori Európa *Abulcasis*-a vagy másként *Alzaharavicus*-a, kinek pharmacologiai, sebészeti és az orvostudomány még egyéb szakaszaira vonatkozó munkáit sűrűen fordították latin nyelvre, III. Abderrahmán (912—961) omajjád khalifa udvari orvosa volt Cordovában; igazi neve *Abulkászim Chalaf al-Zahrávi*; ő a muhammedán Spanyolország leghíresebb orvosi írója.

A nyugati iszlám matematikai és természettudományi kutatásait nagy hirre emelte az Európában *Geber* név alatt ismeretes *Abu Muhammed Dsábir ibn Aflah* XI. századbeli sevillai tanár. Kora legnagyobb matematikusai és csillagászai közé tartozott; kilencz kötetes nagy munkáját már a XII. században *Cremonai Gerhard* latin nyelvre fordította Toledóban, a hol *Raimund érsek* (1130—1150) vezetése alatt a legnevezetesebb arab tudományos munkák átültetésével foglalkozó valóságos fordító iskola virágzott, melynek az arabok tudományos eredményeinek terjesztése, hatásuk általánosabbá tétele körül az európai tudomány sokat köszön.

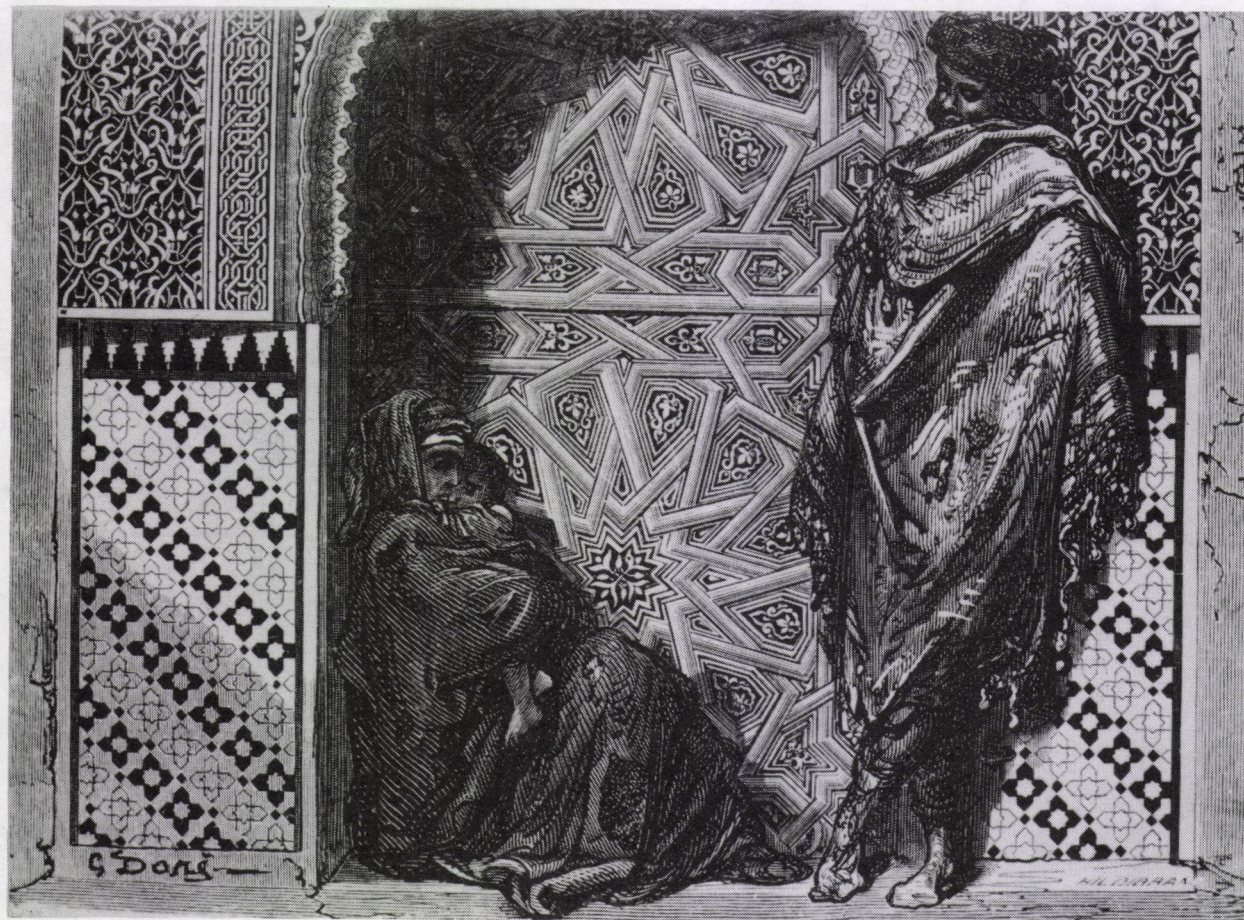
Nevezetes, hogy a philosophia az *almohád* dynastia alatt indul virágzásnak, oly dynastia alatt, melynek a fanatikus orthodoxiában gyökerező kezdetei semmire sem vallanak kevésbé, mint a philosophiai szellem istápolásának lehetőségére. Az almohádok környezetében a XII. században veszi kezdetét a nyugati iszlámban a philosophia nagy fellendülése, a keleti iszlámban már régebben virágzó philosophiai tanulmányok átültetése és fejlesztése.

A nyugati iszlám nagy aristotelicus philosophusait ép e korszakból említik. Első köztük *Ibn Báddsa* (megh. 1138), kit az európai irodalomban *Avempace* néven ismerünk; egyaránt előkelő mint philosophus, orvostudós és matematikus. Tanítványa *Abúbacer* (arabul helyesen *Abú Bekr ibn Tufejl*, megh. 1190.), kit leginkább a csillagászatban említenek mint a Ptolemæus rendszerének merész bírálóját, *Philosophus autodidactus*









INFANSNŐ KAPUJA.  
(Alhambra Granada mellett.)

Doré G. rajza.

czimű, inkább a művelt közönségnek szóló, mintsem szigorúan szakszerű munkája révén vált híressé. Az elbeszélés hőse egy Háj ibn Jakdhán nevű philosophusi Robinson, ki egy elhagyott szigeten született és csesemő korától kezdve (dajkája egy gazella volt) minden emberi érintkezéstől elszigetelve önálló szemlélettel és elmélkedéssel a tapasztalat és ismeret minden fokán át fejlődik és minden emberi közlés és tanítás nélkül, az érzéki tapasztalás legalsóbb fokáról az istenismeret legmagasabb polczára emelkedik. Innen neve, melyen egyideig az európai műveltségben is sokat emlegették: «Philosophus autodidactus».

Ez arab philosophusok nevei a középkori Európában a tudomány legnépszerűbb nevei közé tartoztak; bár szörnyen kifíczamított alakban a scholastikusok köreiből közkeletűek voltak. Munkáik, melyek zsidó fordítások alapján készült latin áttételek révén jutottak be a nyugati irodalomba, termékenyítő hatást tettek az akkori európai gondolkodásra; a középkori philosophia az e munkákból merített eszmékből táplálkozott; azok szolgáltaták a philosophiai tanulmányok irodalmi anyagát és tartották fenn a folytonosságot a középkori elmélkedők és a philosophia ősforrása, Aristoteles között.

Az arab philosophusok közül azonban egyiknek sem volt erősebb hatása a philosophiai gondolkodás fejlődésére, mint *Abu-l-Valid ibn Rosdnak* (megh. 1198), az almohád birodalom egyik kádijának, kinek nevét Európában *Averroës*-sé torzították el. A nyugati iszlámban ugyanazon szerepe van, mint Alfarábinak (282. lap) Keleten. Alfarábi után ő Aristoteles munkáinak első nagy magyarázója. Már 1230-ban közvetítette Michæl Scotus latin fordítása az előkelő arab gondolkodó némely értekezését az európai tudomány számára. A XIII. században a párisi főiskolában Averroës munkáiból szedték a philosophiai tanítás anyagát. Még az averroismus hanyatlása után is egészen a XVII. századig Olaszországban nagyban művelték az arab bölcész munkáinak tanulmányát, különösen a páduai iskolában. Ellenfelei is az ő módszerének befolyása alatt állottak és legkitünőbbjeik munkáin felismerehetetlen módon érezhető az a módszertani hatás, melyet Averroës művei a speculativ dolgok előadására gyakoroltak.

Aristotelest magyarázó nagy munkáin kívül Averroës philosophusi tevékenységének még egy másik mozzanatával is mély nyomott hagyott a szabad gondolkodás fejlődése történetében. Nem elégedett meg a rendszeres philosophiai elmélkedés kiművelésével Aristoteles alapján, hanem, elődeitől különbözően, vitázott is a szabad gondolkodás ellenségeivel és azokkal, kik a philosophiát csakis ancilla theologiáként ismerték el vagy közötté és a dogmatika között mindenféle közvetítést kerestek; harczolt különösen az as'aríták és egyáltalán a mutakallimok (fent a 304. lapon)



módszere ellen. Egy külön munkában kiméletlenül ostromozza e rendszereket; felmutatja belső ellenmondásaikat és félszégeiket. Egy másikban Al-Gazáli (fent 305. l.) támadását a philosophia ellen (*Destructio philosophorum*) veri vissza; e munka a *Destructio destructionum* nevezet alatt ment át az európai irodalomba, melyben a theologiai viták csakhamar az averroismus körül csoportosulnak. A scholasticusok körében nagy Averroes-ellenes mozgalom támad; legélesebb kifejezője Raymundus Lullus volt, a ki 1311-ben a vienne-i zsinat elé vitte az Averroes elleni polemiát. Averroes neve és munkái évszázadokon át a rationalismus jelszavai, épen úgy mint a hogy az ellenfél szemében az Averroes neve fogalomná vált, mely alatt a független philosophia első erő kifejtését gáncsolták.

Ép oly hathatós szószólója volt a tiszta philosophiai kutatásnak a mutakallimok felemás gondolkodásmódja ellenében Averroes ifjabb kortársa, a nagy zsidó gondolkodó, *Maimúni Mózes* (szül. Cordovában 1135; megh. Kairóban 1204). Bár irodalmi fénykora egyiptomi tartózkodásának idejére esik, a hol a szultán udvari orvosa volt, mégis egész műveltségével szülőföldjének Spanyolországnak arab szellemében gyökerezik. Ez országból az almohádok vallásüldözése elől kellett családjának kelet felé kivándorolnia. Egyiptomban sok tanítvány sereglett körülötte, hogy orvostudományi és philosophiai tanításán okuljon, mely tudományokat nagyhirű munkákkal gyarapította arab nyelven. A philosophia történetében különösen vallásbölcseleti nagy munkája tette őt híressé: *«A létolvázók utmutatója»* (magyar nyelvre fordította Klein Mór, Pápán 1878). Ezen munkában a vallás eszméit az aristotelesi bölcsezet tanainak alapján fejtegeti és a közöttük mutatkozó ellentétet más uton törekszik kiegyeztetni, mint a keleti világ mutakallim iskolája, melynek módszerét, mint nagy kortársa Averroes, győzedelmes ellenvetéseivel támadja meg. E munka hatása nem szorítkozik a zsidó egyházra, a melyben nagy szellemi mozgalomnak volt az okozója. Mély nyomot hagyott a scholasticus írók munkáiban is, melyekben Maimunit a Moises Aegyptius néven idézik. Spinoza is hatása alatt áll. E szempontból is Maimuni a világirodalom nagy alakjai közt foglal helyet.

Az elméleti komoly kutatások mellett Spanyolországban az arabok alatt nagy virágzása volt a költészetnek és a szépirodalom minden egyéb ágának. A sivatagban született arab poézis Andalusia szép ege alatt gazdag fejlődésnek indul. Azon kedvező műveltségi föltételek, melyek közt a spanyol arabság a Kelettől önálló életét folytatta, több változatosságot és szabadságot nyújtott a költészetnek, mint a mennyit keleti ösfészékben érvényesített. A költészet új tárgyakat vonhat körébe, melyekre sok alkalmat nyújtott a politikai helyzet is, mely a spanyol-arab műveltség keretét alkotta.

Költői szózattal lépi át a gibraltari szorost az első spanyol khalifa, ki a damaszkusi kegyetlen vérengzéstől Nyugatra menekül és itt a spanyol khalifátust alapítja. S epedő fájdalommal emlékezvén meg azon hatalomról, melyet ősei Syriában és Mezopotámiában teremtettek, így szólítja meg a Keletről Spanyolországba átültetett pálmát:

\*

Mint én, te is idegen vagy  
Ez országban, oh te pálma!  
Hazától messze nyugatnak  
Talajába átlántálva.

Az Euphrat hullámverte  
Fényes tájra: napkeletre.  
Nem, nem érzi ezt a pálma,  
Napkeletről nincsen álma.

Sírh, oh sírh! De óh ő néma  
S nem tud sirni a szegény fa.  
S nem zokoghat a nagy fájó  
Bánaton, mit sorsunk ránk ró.

Oda vissza ő nem gondol,  
Hisz én is a honfgondtól  
Kedvesim majd elfeledtem,  
Kiket oly forrón szerettem.

Mert ha ő is sirni tudna,  
Könnye hullna és zokogna  
S honfi bűja visszavágya  
Pálmaerdő otthonába,

S kik ott élnek otthonomban,  
Mert kiűzött engem onnan  
Az Abbászok törzse ellen  
Táplált égő gyűlöletem.\*

S midőn a nyugati omajjád khalifaság sok apró fejedelemségekre oszlik, melyek az egységes uralom romjain Cordovában, Badajozban, Saragossában, Toledóban, Malagában, Murciában stb. rövid időre épülnek, ezzel mind megannyi új célpont keletkezik az arab troubadourok számára, kiknek dalai az új udvarokon jó keletnek örvendtek. Leginkább virágzott a költészet Sevillában az *Abbádidák* (1023–1091) udvarán, mely minden tekintetben a keleti Hamdánidákéval (fent 282. lap) állítható páruzámba. A mi Cordova volt a philosophusoknak, az volt Sevilla költőknek, zenészeknek és művészeknek. S a művészetet kedvelő abbárida fejedelmek csak öregbítették a daltelt Sevilla jelentőségét az arab költészet művelésében. Maguk az uralkodók is szívesen pályáztak a költői babérra. E dynastia utolsó fejedelme, *Al-Mu'tamid*, ki uralmának teljes idejét hódító és védő háborukkal töltötte ki, míg végül 1091-ben az Afrika felől betörő almoravida királynak volt kénytelen virágzó Sevilláját átadni, maga is kiváló költő volt és sikerrel vetélkedett udvarának jeles költőivel. Midőn a győző afrikai fejedelem a marokkói Aghmát-ban tartja fogságban a finom lelkű Mu'tamidot, ki haláláig (1095) ette a száműzetés kenyerét, a fejedelmi fogoly érzékeny versekben siratja el hajdani fényét és panaszkolja jelen keservét:

\* Fordította GERŐ ATTILA.

## Fogságban.

En Maghrib partinak fogoly lakója!	Az éjjeket ott tölthetném bolyongva
Utánam sír honomnak árva trónja;	Zugalmas partján a Guadalquivirnek
Elárvult Andalúz minden minbarja *	S virrasztva lesném álmait a víznek!
Az én siralmas sorsomat siratja —	Olajfaerdők mélyiben pihenve
S mit hősi karral forgaték, a kardra	Tavaknak partin, míg körültem lengve
S lándzsára gyásznak fátyola van varrva.	Az éji szél a myrtusokkal játszna,
— — — — —	S a lombok közt a gerle sirdogálna. —
Oda hatalmam s trónom! Oh irigyen,	Vajh' újra látnám büszke palotáid
A jót s nemest mért üldözöd, sors, ígyen,	Al-Záhir, Zorajja, hova lelkem vágyik.
Számomra csak a bús fájdalomat hagyva?	Engem viszontlátva örömprepesésbe
Nagy gyászomat lám az ég is siratja	Karokként tárnák ki ormaik élémbe
S záporba hull megeredt könnye értem	S Az-Záhi-m szerelmes ölebe úgy zárna
Hogy ilyen szerencsétlen véget értem. —	Mint mátkát vőlegény hitvesi karába.
Óh ha bilincseimtől szabadultam	
Honomba vinne újra egyszer útam,	Ám e viszontlátás csak csoda lehetne;
S az édes meghitt tájakon csapongva	Isten ily lehetlen csodát is tehetne! —**

A költői tehetség az arab nyelv nagy birodalmának egyik területén sem nyilvánult oly bőséggel és általánossággal, mint épen Spanyolországban. Al-Kazvíní azt beszéli kosmographiájában a Sevilla közelében fekvő Silves nevű helységről, hogy ott alig akad bármily foglalkozású ember, ki nem birna költői képességgel. «Ha szántó-vető ember előtt elmegy és tőle bármily tárgyról kívánsz verset, az ekevas mögül talpraesett költeményeket hallhatsz, melyeket földmíves szerzőjük rögtönözve ad eléd».

Nem csuda ezután, hogy az arab népies költészet ép Spanyolországban fejlődik ki, és hogy az arab költészet ez országban teszi meg azt a döntő lépést, melylyel a költészet egy új korszaka nyílik meg az arab irodalomban.

Már elmondottuk, hogy a keleti arabság körében a költészet csak azon módját vették tekintetbe, mely formáival és eszméivel a régi klasszikus kaszida hagyományait folytatta. Ellenben Spanyolországban a X. századtól kezdve a régi hagyományos költészet mellett, népszerűbb tényezőkből, szabadabb, a régi iskola békóitól kevésbé szorított műalakok fejlődnek ki, melyek inkább bizonyultak alkalmasoknak arra, hogy a valódi életviszonyokat tükrözzék és a költő igaz érzelmeinek szolgáljanak kifejezőül. A Spanyolországból kiinduló törekvés csak a XII. századtól kezdve jut érvényre a keleti arabság költészetében is. A kaszidák nehézkes rímelési technikájának helyébe, mely legfeljebb egymás mellé rakott disticho-

\* minbar arabul a mecsetek szószéke.

\*\* GERŐ ATTILA úr fordítása.

noknak adott helyet, a strophikus versforma kap lábra, mely szabadabb és változatosabb rímrendszerek kialakítására nyújt alkalmat, semmint a kaszidának a hagyománytól megkötött, egyhangu feszes rímélése.

Ettől kezdve két párhuzamos mederben indul az arabok műköltészet; az egyik a hagyományos *kaszida*, a másik a *strophikus költészet*.

Az utóbbinak körében alakul meg a verselés azon formája, melyet rímelésének módjáról *muwassahá-nak* (övös költészet) neveztek. Hartmann Márton, ki e strophikus versfajt nem rég külön monographiában tanulmányozta, 132 alaki változatát mutathatta ki e népszerű műfajnak, melynek alkalmazása, Schack kimutatása szerint, nemcsak az arab költészetnek jelzi egy új korszakát: a kaszida rideg schémájának elhagyását, hanem nagy befolyással volt a román népek költészetére is, a mennyiben a spanyol irodalom révén a muwassaha-strofák verselési rendszerét az araboktól átkölcsönözte.

S ez nem volt az egyedüli hatás, melyet a szépirodalom terén a déleurópai irodalmak az arabnak köszöntek. Nem csekély befolyása volt az arab irodalomban sűrűn művelt *lovagregénynek*, melynek egyik kiváló képviselőjét az Antar-elbeszélésben (fent 292. lap) ismertünk meg. Az európai irodalmak a lovagregény jellemző sajátosságait közvetlenül vagy közvetve az arab irodalomtól kölcsönözték.

Így tehát az arab műveltségnek nemcsak a philosophia és a természettudományok, hanem a szépirodalom terén is emlékezetes nyomai vannak az európai irodalomban.

A Spanyolországban évszázadokon át folytatott szellemi, érintkezésen kívül még a keresztes hadjáratok is sok alkalmat nyújtottak ily hatásokra.



Omar.

## GRÓF KUUN GÉZA TISZT. ÉS IGAZGATÓ TAG EMLÉKEZETE.

(1837—1905.)

GOLDZIHHER IGNÁCZ r. tagtól.

(Olvastatott az 1907. május 5-iki ünnepélyes közülésen.)

### I.

Tisztelt akadémiai közgyűlés !

Akadémiánk legfényesebb nevei közé tartozik azon jeles tudósunké, kinek emlékét kegyelettel újítjuk fel ez ünnepélyes évi gyűlésünkön.

Maradandó nyomot hagy az a széleskörű tudós tevékenység, melylyel gróf *Kuun Géza* Akadémiánk munkáját gazdagította, és felejtethetlen marad az az odaadó szeretet, melylyel a körünkben reá bízott feladatokat teljesítette.

1867 óta díszítette e Tudós Társaságot ; 1883 óta mint annak tiszteleti, majd mint az igazgató-tanács tagja ; az 1901—1904. évkörben a másodelnök tisztségét ruháztuk reá. Nem fog elenyészni e körben annak a megható lelkesedésnek az emléke, melyet az Akadémiában elfoglalt állásához kapcsolt. Kinek ne volna élénk emlékezetében az a példátadó buzgalom, melylyel még gyengélkedésének idejében is erdélyi Tusculumából évente több hónapra közibénk zarándokolt, hogy szokott helyét elfoglalja, hogy személyes jelenlétével és közvetlen közreműködésével mintegy élő bizonyosságát nyújtsa annak a meggyőződésének, hogy érdemes s a haza szellemi életére üdvös munkát folytatunk üléseinken és

tanácskozásainkban? S e hitével, melyben nem tántoríthatta őt meg a kishitűek félnék kételkedése, és melyet ő maga volt az első, hogy tevékenységével is igazolja, egyike volt akadémiai életünk oszlopos embereinek.

Szeretetet parancsoló kedves egyénisége, az ellentéteket kiegyenlítő bölcsesége, az igazságszerető méltányosság, mely bájos lelkületéből kisugárzott, hivatottá tették arra, hogy közép-pontja legyen a fiatalabbak törekvéseinek. Az ő közelségében mintegy önkéntelenül visszavonult az ellentétek kiélesedése. A tudományos érintkezésben is mintha jelszava volna a biblia mondása a bölcseségről: »Útjai a gyönyörűségnek útja és minden ösvényei a békességnek ösvényei.« (Példabesz. III, 17.)

Lelkesedő idealizmus vonult át lelki életén. S erre tanította szüntelen azt a környezetet is, mely közvetlen szellemi hatása alá helyezte magát. E világnézet lendületes hirdetése teszi kifogyhatatlan tárgyát és adja meg irányát elnöki szózatainak, jeleseinről tartott emlékbeszédeinek és a hozzájuk kapcsolt elmélkedéseknek.

»Lelkesedtünk, — úgymond egyikében azon hunyadmegyei elnöki beszédeinek (1897), melyekkel a tudományszeretet tüzét éleszti közvetlen földie szívében — lelkesedtünk a látszatokért, lelkesedtünk agyrémekért, csalfaképekért és mégis, valljuk be, méltán szerencsénknek tarthatjuk egész életünkre, hogy lelkesedni tudtunk, mert a legmagasztosabb eszmék ragyogása a kétség ködét végre is eloszlatta, a csalkép eltűnt, a látszat helyébe a valóság lépett s lelkesedésünknek immár volt méltó tárgya, melyet rajongó szeretettel ölelhetünk szívünkre.« S tovább: »A szeretet a lélek gyümölcse, lelkes és lelkesítő. Hogyan lehetne eszményünk, szeretetünk cultusa lelkesedés nélkül? Ha azt, a mi még nincs, mint létezőt képzelni nem tudjuk, hogyan hevüljünk érette és sóvárogjuk eljöveteletét...« »Nem jól neveli gyermekét, növendékét az, a ki belőle a lelkesedés tüzét oltogatja«.

Bár magas társadalmi rangja és állása arra rendelhették, hogy cselekvő része legyen a politikai életben, hogy szellemi erejét a közügyek vezetésében is érvényesítse, gróf Kuun Géza élete egycdülő céljának és hivatásának a tudomány művelését ismerte. Kerülte a külső élet háborító zaját; a tudós szemlé-

lódó, csendes, de tartalmas életében kereste boldogságát. Így indult élete gyermekkorától fogva ; ide központosultak hajlamai zsenge évei óta ; becsvágyának is az volt a tetőpontja, hogy a tudomány terén alkosson és gyarapítson. Szerény szavakkal jellemzi élete ez irányát barátai előtt, midőn egy magas kitüntetés alkalmából üdvözlük. »Igaz, — úgymond — hogy a politika terén semmiféle, nem mondom nagyobb szabású, de még kisebb szabású, munkálkodással nem dicsekedhetem ; igaz, hogy nem nagy hivatalban, de még kis hivatalban sem forgolódtam, és *a mit tennem lehetett, az a tudomány és a kultúra terén központosult.* »

Tudós természet volt ő minden ízében. Azaz nem oly értelemben érezte tudós voltát, hogy a tudomány mintegy csak díszét gyarapítaná a magas rangnak, melynek részese volt, ünnepi ékességet kölcsönözne azon magas állásnak, melyet elfoglalt. A tudomány adta meg neki erkölcsi valóját, teljesen azonos volt ethikai egyéniségével ; nem díszes függeléke egyéniségének, hanem valóságos jelleme, központi erénye, mely teljes életfelfogását meghatározta és irányította, az élet minden vonatkozásaiban kísérte, melyről azt hitte — az imént bemutatott nyilatkozatából láttuk, — hogy benne merül ki életének gondviselésszerű hivatása.

S magas tudományos értékét az igazi tudományosság legfőbb dísze ékesíti : a szerénység. A kinek szerencséje volt, hogy tudományos érintkezést folytasson vele, nem győzött épülni a tudós férfiú keresetlen szerénységén, mely tudós foglalkozása nagy hivatásának önérzetével párosult. Hogy is lehetne szerénytelen az *igazi* tudomány ? Igaz szolgája apró és nagy dolgokban az igazság keresésével tölti életét. Még a legszerencsésebb is sok csalódást ér, sok vergődésen és kételkedésen át emelkedik céljának közelségébe. S mily gyakran kell újabb tapasztalatokon okulva, önkezelével lerontania azt, a mit nagy fáradozás árán felépített ! Hogyan is telhetnék el szerzett ismereteinek önző bálványozásával ? Szerény skepsissel kíséri biztosaknak látszó eredményeit és fáradsággal szerzett tudását készséggel rendeli alá az ellentétes nézetek meggyőző erősségeinek.

Ilyen volt gróf Kuun Géza tudományos jelleme.

## II.

Ha tudományos előszereteténel, munkálkodása irányánál fogva, mintegy a potiori, *orientalistának* jellemezzük, nem akarjuk ezzel egyúttal állítani, hogy tudományos érdeklődése, produktív munkája a keleti világ tanulmányozásában merült ki. Önálló dolgozatai és különféle hazai és külföldi folyóiratokban szétszórott munkái arról tanuskodnak, hogy a keleti világon túl az ókori történelem kérdései egész terjedelmükben a legélénkebb módon foglalkoztatták figyelmét, hogy különösen még hazánk és e körben leginkább Erdély története és régiségei ismeretének gazdagítására törekedett. A tudományos érdeklődés e szövetkezése adja meg irányát irodalmi pályája legérettebb korszakának, midőn a nyolczvanas évektől kezdve a keleti irodalmak bűvárlását maradandó, kútforrásszerű munkákkal a magyar őskor felderítésének javára fordítja. Úgy látszik, ez volt tudományos rendeltetése.

A keleti nyelvek és irodalmak körül 1857 óta kifejtett kutató buzgalma, mely soká e céltól teljesen független körökben mozgott, mintegy — talán nem is egészen tudatos — készülődés volt e magas kifejlés felé, mely gróf Kuun Géza helyét a magyar tudományosságban megállapítja: a magyar történet kezdetének megvilágítása a keleti irodalomból kölcsönzött fénysugarakkal.

Első gyermekkorra szellemi életét, melynek fejlesztésére finom műveltségű szülei magas tudományos színvonalon törekvő nevelőket rendeltek, gróf Kuun Géza maga rajzolta meg ama bájos visszaemlékezésekben, melyekkel »*Gyermekeivéim*» címen közel halála előtt az Erdélyi Múzeum 1904-iki folyamában ajánlkozta meg nagy egyéniségének tisztelőit. Nevelője, *Gondol Gedeon*, szobájában bámulhatja a nyolcz éves gyermek legelőször az »*Aristoteles Opera omnia*» felirásos könyvet, az ő kezében látja Hegel munkáit, az ő vezetése alatt már zsenge korában ébred érdeklődése a világirodalom nagy alakjai iránt, a magyar költészet kiváló termékei mellett. E körben már hét éves korában Csokonait olvasgatta nagy előszeretettel. A család régi barátjának, *Döbrentei Gábornak* rokonérzése, melyet e férfiú



élete végeig tartott fenn számára, aranyozza meg gyermekkorá kezdő szellemi életét. Levelezést folytat vele, melyet 1847-ben azon kezd, hogy »bárcsak ezen levelezés ideje alatt utazhatnám be Európa művelt országait és kegyed nemes örömeit szaporíthatnám«. Döbrentei már két évvel ezelőtt intézett volt egy kedves verset »Kedves kis Geizám — Versmondó daliámhoz.«<sup>1)</sup> Majd az elemi tanulás bevégezése után a középiskolai studiumra Pestre, később Nagy-Kőrösre indul. Itt teszi le az érettségi vizsgálatot 1855 nyarán.

A középiskolai tanulmányok sikeres bevégezése után 1855/6—1857/8-ig a pesti tudomány-egyetem hallgatói közt találjuk; itt különösen a klassika philologia felé vonzódott. A klassika philológiát abban az időben a tiroli származású *Halder Konrád*, dicsőült Erzsébet királynénk legelső oktatója, képviselte egyetemünkön (1852—1858): a klassika philologia legelső tanára e főiskolánkon. E jeles nyelvtudós, kinek tudományos jelentőségét és hatását volt tanítványa, t. tagtársunk *P. Theurewk Emil* egyetemi rektori beszédében behatóan méltatta, első és egy ideig egyetlen hallgatója volt gróf Kuun Géza; több éven át naponkint még privatissimumokra is eljárt hozzá melyek a görög irodalmon túl a philologia egyéb ágaira is terjedtek.<sup>2)</sup> E mesterére vezeti vissza gróf Kuun Géza a philologiai tanulmányok iránti vonzódását, az írók exegesisében tanúsított methodusát, melyet később a keleti okiratok magyarázásában érvényesíthetett. A régiségtudományi szakokat a kitünő *Kiss Ferencznél* hallgatta, ki régebben a katonai mérnöki karnál volt alkalmazva és az ókori s a magyar régiségtudomány iránt táplált szenvedélyét, melynek eredményességéről magyar és német nyelven közzétett munkái tanuskodnak, 1852—1859-ig fővárosunk egyetemén mint a régiség- és éremtan helyettes tanára fordíthatta a magyar ifjúság

<sup>1)</sup> *Gyermekeim.* — Az életrajz részleteire nem terjeszkedem bővebben, minthogy ezeket a családi levéltár adatai alapján már *Szádeczky Lajos* az Erdélyi Irodalmi Társaság 1905 szept. 27-én tartott emlékbeszédében kimerítően ismertette. (*Erdélyi Múzeum* 1905-iki 8. füzetében; külön kiadásban is.)

<sup>2)</sup> Ponori Theurewk Emil *Egyetemi beszédei* (Budapest, 1905.) 35—38. l.

hasznára. Az irodalomtörténeti és egyetemes történelmi kollégiumokat *Reisinger Jánosnál* hallgatta.

E tanárai közt a legmaradandóbb hatást *Kiss Ferencz* tette gróf Kuun tudományos fejlődésére. Néki tulajdonítja azt az archaeologiai célzatot, mely később orientalis tanulmányait általhatja és azt a cselekvő érdeklődést, melyet kezdettől mindig szűkebb szülőföldjének történelmi és tárgyi régiségei iránt tanusít és melylyel az erdélyi tudományos életre oly termékenyítően hatott és tágas köröknek példátadó buzgalmat fejtett ki. Ennek a tanárának emléke hálásan fordult meg még akkorában is a szellemi adományok iránt oly végtelenül hálás tudós ajakán. E bizalmas tanára kíséretére bízták szülei, midőn az első egyetemi év bevégeztével legelőször<sup>1</sup> váltják valóra azt az eszményét, melyet Döbrentei Gáborhoz intézett első gyermeklevelében oly bájos naivsággal hangoztat, hogy »bárcsak ezen levelezés ideje alatt utazhatnám be Európa művelt országait«. Első nagyobb külföldi útja, *Kiss Ferencz* professor társaságában, Ausztria nagy városaiba, aztán az éjszaki Olaszországba vezetik, az északolaszországi tavakhoz, Milanoba, Genuába, Velenczébe, a honnan át ismét Pestre törekszik az egyetemi tanulmányok folytatására. Ez utazáson bontakozott ki lelkében Italia rajongó szeretete, melyet élete fűszerének nevezett, és melynek a tudományra nézve is termékeny gyakori olasz utazásokkal fog eleget tenni.

De legközelebbi utazása egyelőre még a deák-érdekeknek szolgált. 1858 őszén, ifjúkori barátja, *Szilády Áron* tagtársunk társaságában a göttingeni egyetemet keresi fel és az ottani nagynevű tanárok, különösen *Ewald* oktatásán óhajtja kiszélesíteni tudományos látókörét és azon tanulmányok keretét, melyet — mint látni fogjuk — magánszorgalommal tűzött volt maga elé már az előző időben: az *orientalis*, különösen a *semiticus tanulmányokét*, melyeknek akkortájt a göttingeni egyetem volt egyik leghíresebb német tűzhelye. De honvágya, szüleihez való gyengéd ragaszkodása megrövidítették tartózkodását a hannoveri egyetemi városban, melynek körülményeivel, úgy látszik, nem igen tudott megbarátkozni.

E kirándulással fejeződött be tulajdonképeni deák-ideje.

Ezen idő alatt azonban már szorgalmasan lerakta volt későbbi szaktanulmányai alapját.

Mint teljes életében mindvégig, úgy különösen a tudományos fejlődés ez első korszakában is távol volt az egyoldalúságtól, szellemi érdeklődésének egy pontra való korlátozásától. A szó legnemesebb értelmében készült úgynevezett *speczialistának*.

A speczialisták ellen igazságtalan előítélete van azoknak, kik a tudomány művelésében a nagy szempontokat szeretik kitűzni. Egyoldalú pedánsoknak szokták tartani, kik a tudomány legmellékesebb, legaprólékosabb mozzanatait tartják szem előtt, parányiságokba mélyednek, észre sem véve azokat a pontokat, a melyeken a kutatás részletességei az emberi műveltség nagy kérdéseivel érintkeznek és nagy feladataihoz kapcsolódnak. Pedig bátran állíthatjuk, hogy a tudományos munkának nincsen iránya, mely a figyelem szerteágazását annyira feltételezné, mint éppen az e névre igazán méltó speczialistaság. A tudomány végtelenségének egy kisebb-nagyobb részletére szegezi ugyan pillantását, ebből indul ki és reá tér vissza minden elmélkedése és búvárkodása, erről óhajt, talán csakugyan kizáró módon, világosságot szerezni, reá világosságot deríteni: de erre csak úgy lesz képessé, ha a beláthatatlan egészhez képest parányi részlet egyetemes vonatkozásaiba is behatol, az általános nagy kérdésekkel méri össze, melyekből az ő részlete kisugárzik, a tudomány haladásának nagy mozzanatait a maga speczialitására alkalmazza és világosabb megértésére fordítja. Az ilyen speczialista nem fonja be lelkét a maga tudományos apróságának hálójába. Mindig az egésznek hatása alatt él; csakhogy arra a célra, hogy a részletnek hasznára fordítsa, mely feladatának középpontjában áll.

Ily értelemben indult speczialistának gróf Kuun Géza is. Egyetemi kollégiumainak jegyzéke az emberi művelődés forrásainak nagy körére törekvő figyelmét bizonyítja. Hisz kezdő tanulmányainak e korszakában tudományos céljai mellett gyermekkorának szépirodalmi érdeklődését is nem csupán befogadó irányban érvényesíti.

Aztán, a mint egy fiatalkori meghitt barátjától tudom, tanuló idejében folyton keresi és műveli az érintkezést a fővárosban élő czelebritásokkal a legkülönbözőbb tudomány-

szakok terén. Leginkább a polyhistorok tesznek rá kiváló hatást. Egyik alkalmi nyilatkozatából azt tudjuk meg, hogy szellemi gazdagodásának élő forrásai közé tartozott *dr. Balog Pál*, »a kinek — úgymond — e sorok írója örök hálával tartozik azon jótékony befolyásért, melylyel szellemi fejlődését előmozdítani igyekezett: a legjelesebb polyhistorok egyike volt, természettudós, bölcsész, nyelvész, államtudós.«<sup>1)</sup>

E sokoldalú érintkezés és érdeklődés közt azonban jó korán domborodik ki a keleti tanulmányok felé irányuló vonzódása.

Húsz éves koráig folytatott munkálkodásáról és olvasmányairól közölt visszaemlékezéseiben maga avat be orientalis tanulmányainak kezdeteibe, melyek pesti egyetemi kollégiumaival párhuzamosan folynak, sőt már középiskolai éveibe is visszanyúlni látszanak.

»Feledhetlen emlékü tanáraink egyike — úgymond — *Halder* Konrád görög-latin philclogust, *Reisinger* János történészt, *Kiss* Ferencz archaeologust szerettek volna belőlem csinálni, *Télfy* Iván nem kívánta korlátozni elhatározásomat, *Hunfalvy* Pál, tanulmányaim nagy támogatója s előmozdítója a finn-ugor nyelvek tanulására, *Ballagi* Mór a sémi nyelvekre buzdított s hosszú időn át ezek vonzottak leginkább.«<sup>2)</sup> »A mint *Ballagi* Mór *Héber nyelvtanából* megtanultam a héber nyelvet, a bibliát az eredeti szövegben kezdtem olvasni; a syr nyelvet *Hoffmann* nyelvtanából tanultam magam szorgalmából s ezt a nyelvet és keresztény irodalmát annyira megszerettem, hogy első nyomtatásban megjelent dolgozataim némelyikét *Philosyrus* névvel írtam alá.«<sup>3)</sup>

De mily úton juthatott az ifjú ezen, az ő köreiben, de hazánkban általán, akkoriban nem igen ápolt, sőt teljesen parlagon heverő tanulmányok varázskörébe? Ennek a kérdésnek is ő maga megadja nyitját a már idézett autobiographicus vázlatban. »Évek múlva — úgymond, miután a *Gondol Gedeon* Aristotelesét bámulhatta — egy más könyv tett nagy hatást reám, melyet egy gyer-

<sup>1)</sup> *Keresztény Magvető* 1883. évf. 362. l.

<sup>2)</sup> *Legjelesebb könyveim*, összegyűjtötte és közrebocsátja *Gyalui Farkas* (Budapest 1902) 70. l.

<sup>3)</sup> *U. o.* 69. l.

mekkori barátom tudós atyjának könyvtárában fedeztem fel; ez egy héber *pentateuchus* volt... s a keleti nyelvek iránti érdeklődésem, biztosan mondhatom, ezen pentateuchus meglatásánál kezdődik.<sup>1)</sup> Tehát a biblia és az egyházi irodalom révén tartja bevonulását a keleti tudományok nagy birodalmába, melynek csakhamar oly hivatott munkásává lett. Mely időben? Feljegyzései pontosan nem avatnak be e részletbe. De bizonyára elég korán, ha tekintetbe vesszük, hogy első dolgozata e téren »*A sémi névimódról*« már 1857-ben, tehát gróf Kuun alig 20 éves korában jelenik meg a Hunfalvytól szerkesztett »*Magyar Nyelvészeti*« harmadik kötetében.

Első lépéseit e tudományok terén teljességgel az autodidakta küzdelmései között kénytelen megkísérelni. Mert nyilvános oktatása e fontos tudományszaknak abban az időben a pesti egyetem bölcsészeti karán még nem jutott. A keleti kultúra ismertetése egyáltalán, nem szerepel tanrendszereiben. Remek akadémiai emlékbeszédében meghatározó módon ismertette Toldy Ferencz, hogy mily nagy akadályokat kellett leküzdenie *Repiczky Jánosnak*, míg elérhette, hogy 1852—1855. a keleti philológiát, csak kevesektől észrevéve, mint privát-docens képviselje budapesti egyetemünkön.<sup>2)</sup> Nem éppen buzdító epizód. Csak 1865—66 óta nyílik meg *Vámbéry* fellépésével a keleti tanulmányokra való oktatás és buzdítás hazánk akkor egyetlen egyetemén. Gróf Kuun Géza, a fiatal orientalista, tehát hajlamai követésében a fiatalok serkentésében kifogyhatatlan *Ballagi Mór* buzdító hatása mellett, az autodidaxis kenyerére volt utalva.

Azonban nem akarnám e hajlamai felcsirázását pusztán a héber biblia görbe betűi megpillantása külső véletlenségének tulajdonítani.

Bizonyára az ő szellemében gondolkodom és halhatatlan lelkének tetszésével találkozom, ha tudományos iránya és előszeretete kibontakozásában előkelő részt juttatok azon tényezőnek, mely az ő érzésének, gondolkodásának és cselekvésének oly hatalmas rúgója volt gyermekéveitől mindvégig: a jó *hagyományok* tiszteletének.

<sup>1)</sup> *Gyalui Farkas* id. m. 63. l.

<sup>2)</sup> V. ö. P. Thewrewk Emil, *Egyetemi beszédei* 49. l.

Keleti tanulmányaival és a bibliai régiséggel való kapcsolatukkal több százados erdélyi tudományos hagyomány nyomába lépett. S érdemes ez előzményekre futó pillantást vetnünk, annál is inkább, mert maga az a jelesünk, kinek emlékét tiszteljük ez órában, szüntelen érdeklődést szentelt a keleti tanulmányok előzményeinek hazánkban, melyekről külön munkát is szándékozott írni. Ő azonban leginkább ez előzmények őskorába szeretett visszanyúlni. Sok érdekest tár fel a budai születésű *Escadelinus Matthaeus*-ról »natione Hungarus«, ki Zsigmond király idejében Khinában járt mint hittérítő; valamint ő irányozta a figyelmet legelőször egy *Magister Thaddeus Ungarus*-ra, ki a XII. században Toledóban az arab tudományos munkák latin fordításában közreműködött.<sup>1)</sup>

Célunkra inkább a későbbi korszakok adatai tartoznak, melyek gróf Kuun kimutatásai ötleteiből figyelmünket felkeltik és egymás közt szerves kapcsolatot tüntetnek fel. Ily irányban a keleti irodalmak iránti tudományos érdeklődésnek nyomait a XV. századig vezethetjük vissza. Elég felemlítenünk, hogy Temesvári Pelbart könyvtárában nemcsak Maimóni »Útmutató«-ja (Móreh) volt meg, hanem helyet foglaltak benne Avicenna munkái is arab nyelven.<sup>2)</sup> Munkái és prédikációi, a mint ezt Szilády Áron és Horváth Cyrill kimutatták, a keleti irodalomra való ügyelésről tanuskodnak.

Élénk mozgalmat e tudományok körül a XVI. és XVII. században előkelő módon *Erdélyben* látunk, mely a XIX. században egy *Körösi Csoma Sándort* ajándékoz a tudományos világnak. S itt két szempontból jut érvényre az orientalis ismeretek művelése: egyrészt gyakorlati-politikai, másrészt theologiai szempontból. Az elsőre maga gróf Kuun Géza szolgáltatott igen érdekes adatokat a heidelbergi orientalistákról szóló egy értekezésében,<sup>3)</sup> melynek során azon tényt adja élénk, hogy az erdélyi fejedelmek a törökkel folytatott

<sup>1)</sup> *Egy fejezet a keleti tanulmányok történetéből Magyarországon.* (Keresztény Magvető 1883. évf.) — *Adalékok a keleti nyelvek, irodalmak és utazások történetéhez.* (U. o. 1892. évf.)

<sup>2)</sup> V. ö. Marmorstein, *Zeitschr. für hebr. Bibliographie* VIII. köt. 83. l.

<sup>3)</sup> *Keresztény Magvető* 1904. évf. 3. és kk. l.

diplomáciai összeköttetés igényeitől indítatva, török tolmácsokat képeztek ki. E révén aztán számosan foglalkoztak erdélyi emberek a keleti ismeretekkel, kik közül többeknek neveit is megőrizték a történeti források.

E *politikai* érdekekkel párhuzamosan nagyon intenzív módon domborodik ki a keleti tanulmányok másik szempontja: a *tudományos*, igaz hogy egyelőre leginkább *theologiai*, czélok kitűzése. S e téren dicsőséggel jár elül a XVI—XVII. században *Péchi Simon* kancellár, ki tudományos nagyságával ama kor bármely kiváló hebraistáját bátran versenyre hívhatja.<sup>1)</sup> Egy erről tanuskodó magyar munkája, melynek kéziratát a székelykeresztúri unitárius kollégium őrzi,<sup>2)</sup> már régóta van irodalomtörténeti bizottságunktól kiadásra kitűzve.

S itt nyomban megemlíthetjük Erdély egy másik kancellárjának nevét is, gróf *Bethlen Miklósét*, ki bár önálló munkákat e téren nem teremtett, az erdélyiek érdeklődésének a keleti tanulmányok iránt azzal adja tanújelét, hogy hollandi tanulmányaiba belevonja az arab philológiát, is, midőn — mint *Önéletrésztében* 1662-ről értesít — a híres leideni professor, *Goliüs*, az arab nyelv legelső behatóbb európai szótárírója »kedvéért egynéhány hetet és tallért odavesztegetek az arabica linguá-ra; talán ketten vagy hármán voltunk abban tanítványai.«<sup>3)</sup>

Ez az az idő, midőn a fejedelmek pártolásával is nagy számmal indulnak Erdélyből külső országokba a felsőbb tanulmányokkal foglalkozó ifjak, hogy Európa főiskoláinak legkiválóbb bibliksai és orientalistái oldalán e tudományokban tökéletesítsék magukat. Tanulmányaik bevégeztével egy-egy, néha több dissertatióval is gazdagítják az irodalmat és nem kevés akadt közöttük, ki ily igazi »specimen eruditionis« számba menő munkával a komolyan búvárkodó szellem tanujeleit nyújtja. E munkák, melyeket bibliographiánk, a melynek körébe kétségtelenül tartoznak, csak hiányosan tart számon, rendszerint külföldön jelentek meg, azon egyetemek helyein, a hol készültek; számosan Németország-

<sup>1)</sup> V. ö. Kohn Sámuel, *A szombatosok* (Budapest, 1889.) 182., 194. és 265. ll.

<sup>2)</sup> U. o. 269. és kk. ll.

<sup>3)</sup> Gróf Bethlen Miklós *Önéletrésztében*, kiadta Szalay László. (Magyar Történelmi Emlékek II.) I. köt. 291. l.

ban, még nagyobb számmal Hollandiában, a hol a híres *Golius* meg a *Schultensek* Leidenben és *Leusden János* Utrechtben sok magyar ifjút láthattak előadó termeikben. Ez utóbbi utrechti professzor egyik munkáját *Apafi Mihály* fejedelemnek; egy másikat e fejedelem híres kancellárjának *Teleki Mihálynak* dedikálja nagyérdekű előjáró levelekkel, melyekben nekik mint e tanulmányok bőkezű és áldozatra kész előmozdítóinak fejezi ki köszönetét. S mint mondtam, e külföldi, jelesül hollandi tanulmányutaknak nagyon szapora eredménye nyilvánul az irodalomban. Nem ismétlem el e helyen, a mit más alkalommal e holland-magyar irodalomról már egybeállítottam.<sup>1)</sup> Csak érinteni óhajtanám azt a tényt, hogy egy Schultens Albert iskolájából kikerült *Sylloge dissertationum* című testes quartkötet majd csaknem kétharmadát magyar munkák foglalják el, köztük *Tsepregi Ferenczé* is, a későbbi kolozsvári professzoré, kinek tudományos véleményét a nagy hollandi mester kiválóan számba veszi és *Origenes hebraeae* című munkájában nagy elismeréssel teszi magáévá. S a már kimutatott adatokat most számos magyar s köztük különösen erdélyrészi ifjú szerző nevével és a hozzá kapcsolódó könyvczímekkel lehetne kibővíteni, melyekkel a hollandi tudományos bibliographiában bővében találkozunk: Ott van, Cassai G. M., Fay J., Köpetzi S., Szatmári D., Szatmári S. O., Szentesi, Wetsei G., Borosnyáni S. N., kiknek tudományos értekezései az 1709—1772. terjedő időkörben Leidenben, Franequerben, Utrechtben és Groningenben láttak napvilágot.

E dolgozatok tartalmukkal pusztán a héber nyelvtudomány, a bibliai exegesis és régiségtudomány körében mozognak és e kutatások XVII—XVIII. századi állását tükrözik. De a külföldön iskolázó magyar ifjak csakhamar túllépik e korlátozást. Csak egy nevet óhajtok említeni és egy tényt, melyre orientalis tudományosságunk története mindig nagy büszkeséggel hivatkozhatik. E név az *Uri János-é*, ki ugyan nem Erdély fia, de az innen kiinduló szellem hatása alatt művelődik Debreczenben és

<sup>1)</sup> *Adalékok a keleti tanulmányok magyar bibliographiájához.* Egyetemes Philologiai Közlöny. IV. köt. (1880.) 113—129. — *A keleti tanulmányok történetéhez hazánkban a XVII. században;* u. o. VII. köt. (1883.) 42—44. *Teleki Mihály és Leusden János;* u. o. VIII. köt. (1884) 666. l.



ki a XVIII. század hetvenes éveiben Hollandiában és Angolországban megjelent kiváló munkákkal,<sup>1)</sup> az arab, török és perzsa irodalom apparátusát gazdagítja.

S a tény a következő: Midőn 1770 körül a híres oxfordi Bodleyan-Library igazgatói arra határozták el magukat, hogy e keleti kézirati kincsekben már abban az időben is gazdag könyvtárt egy kimerítő katalógussal hozzáférhetővé tegyék, nehéz volt oly tudóst találni, ki e nagy feladat végzésére elég sokoldalú nyelv- és tárgyszeretellel rendelkezék. Sok keresés után Uri Jánost, a magyart, szemelték ki e feladat megoldására, ki — így mondják az 1787 február 2-ikáról keltezett előszóban — »már midőn Leidenben tartózkodott, a híres Schultensnél, foglalkozott a keleti nyelvekkel. Ezt a nekünk illyképpen ajánlott férfiút fogadtuk fel, és évi stipendiummal láttuk el, míg az ügyet teljesen végrehajtotta. Mert e feladattal több éven át fáradozott. Az egyes kódexeket, melyek héber, chaldaeus, aethióp, syr, arab, perzsa és török nyelven vannak szerkesztve, egyenkint megvizsgálta; tartalmukat néha rövid, vagy ha a tárgy fontossága szükségesnek mutatta, bővebb szóval fejtegette, a szerzők neveit és a könyvek címeit, a mennyire lehetett, az eredeti nyelveken kimutatta, a codexek rendezetlen tömegét rendbe hozta és osztályozta«.

Ennek a közel egy évszázadon át lappangó hagyománynak kapcsolatába helyezzük gróf Kuun Géza keleti tanulmányainak kezdeteit.

A héber nyelven és a biblia eredeti szövegén kezdi. Innen aztán a többi sémi nyelveket is bő terjedelemben bevonva tanulmányaiba, az általános sémi philologia kérdései felé irányul érdeklődése. Első, már 20 éves korában közzétett értekezését tekintélyes sora követi a sémi összehasonlító nyelvészet egyes kérdéseit tárgyaló dolgozatainak, melyekben a sémi nyelvtudomány művelésében érvényesülő újabb irány hívének bizonyul.

Ily szellemben 1865-től kezdve egymást érik szorgalmas nyelvészeti tanulmányai a Nyelvtudományi Közleményekben, majd első osztályunk Értekezései során. Kutatja »az örökkévaló-

<sup>1)</sup> Ezek közül hét fel van sorolva Balogh Ferencz: *Uri János magyar tudós Oxfordban* című czikkében (*Sárospataki Füzetek* X. köt. — 1866. — 409—13.) Az ott említett könyvek nem merítik ki Uri irodalmi munkáját, melyre talán más alkalommal még visszatérek.

ság fogalmának kifejezését a sémi nyelvekben» (1865), az éppen csirázó assyrológiának vonatkozásait a sémi nyelvhasználásra (1866), a sémi névszó számviszonyait (1868), a sémi nyelvek magánhangzóinak viszonyait a nyelvosztály különböző képviselőiben (1872); tárgyalja a sémi nyelvgyökök elméletét (1867), a héber nyelv *eth* szócskájának functióit, az új-arab nyelv megkülönböztető jelenségeit (1865); 1870-ben az Ascolitól tanított árja-sémi nyelvrokonság kérdését ismerteti kritikai módon. Szeret a phoenikiai és egyéb sémi epigraphikus régiségekkel is foglalkozni; tanulmányozza Cyprus-szigetének phoenikiai felírásait (1868) és az annak idején nagy feltűnést keltett moábita emlékkő szövegét (1874). A szorosán vett nyelvtudományi kérdéseken túl a bibliával kapcsolatos történelmi és irodalmi kérdésekre is ügyet vet. Korán elhunyt tudósunk Beöthy Leó egy munkájának (Juda, Izrael és Aram) ötletéből a bibliai chronológiához nyújt adalékokat (1875); ugyanabban az esztendőben a Ximénés bibornoktól kiadott polyglott bibliáról (Complutensis) teszi közzé tanulmányát.

Látnivaló, hogy elhunyt tagtársunk figyelme és tudományos érdeklődése ez évtizedben a sémi philologia legkülönbözőbb hajtásaira terjedt; sűrű publicációiból az a törekvése sugárzik ki, hogy az Európa egyetemlein és tudós társulataiban éppen akkor új virágzásnak induló, de tudományos irodalmunkban körülbelül teljesen parlagon heverő nagyfontosságú tudományágnak nálunk is némi hatását mutassa be. A tudománynak a tudós Európában szélitiben művelt ez ágát a jelzett időkorban Ballagi Mór mellett leginkább ő képviseli az Akadémián és tudományos irodalmunkban.

### III.

»Philosyrus« azonban nem elégszik meg pusztán a sémi nyelvtudomány művelésével, a melyen tudományos írói pályája kezdődik. A sémi philologia iránt táplált érdeklődését ugyan mindvégig fentartja. Tanuságot nyújt erről azon tény is, hogy midőn másodelnöki minőségében 1902-ben (május 11-én) ő tartja a közülésünket megnyitó beszédet, ez alkalommal tudós érte-

kezéssel kívánván megfelelni e feladatnak, a sémi nyelvek morphológiájának egy érdekes kérdését választja értekezése tárgyául.<sup>1)</sup>

De e mellett már jó korán a keleti nyelvek egyébcsoportjai felé is irányul figyelme. Abban az időben — a hatvanas években vagyunk — az orientalismus körében még nem állott. volt be a tudományos foglalkozásnak szoros körülhatárolása nyelvcsaládok szerint. Az arab nyelv és irodalom tanulmánya mintegy önként maga után vonja a perzsa és török irodalmakét. Az ember mintha saját tanulmányával is magának a keleti kultúrának fejlődési menetét tükrözné. Nem is annyira a szoros értelemben vett nyelvtudomány a céljuk, hanem inkább a nyelvismeret eszközével az emberiség *művelődésének* búvárlására törekedtek. Gróf Kuun Géza is — nem állapíthatom meg a pontos időt, de mindenesetre már a hatvanas. évek közepe táján — már korán beleilleszti tanulmányainak körébe a török és perzsa irodalmat is. Első nyilvános kilépése az orientalismus e körének irodalmában 1871-ből való. A »Rivista Europea« ez évfolyamában közöl egy cikket »*Sopra il conjunctivo delle lingue turche*« és ugyanott ismerteti Vámbéry munkáit. Török tanulmányaival van kapcsolatban az a könyve, melyet sok éven át méh-szorgalommal folytatott tudományos munkálkodása legkiválóbb termékének tekinthetünk: *a velencei Kún Codex*-ről írt nagy könyve,<sup>2)</sup> melylyel gyakori velencei tartózkodásai alatt egy évtizeden át állandóan foglalkozott és melyet mint török tanulmányainak érett gyümölcseit 1879-ben adott át Akadémiánknak. A keleti tudomány egy évszázadokon át érzett hézagát töltötte be e munkával, mely tudományos hírét a távol külföldön is megállapította.

Azon könyvek között, melyeket az olasz renaissancze zászlósa,

<sup>1)</sup> Akad. Értesítő 1902. évf. 311. és kk. II.

<sup>2)</sup> *Codex Cumanicus Bibliothecae ad templum Divi Marci Venetiarum* primum ex integro edidit, prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit Comes Géza Kuun Acad. Sc. Hung. Sodalis. Budapestini, 1880. — E munkához pótlásokat és újabb kutatásokat közölt: *Additamentorum ad codicem cumanicum nova series* (1883); *A kúnok nyelvéről és nemzetiségéről* (Akad. Értek. 1885); *Quinquaginta aenigmata cumanica* (1888); *Újabb adatok a Kún Petrarca-codexhez* (Akad. Ért. 1892).

Petrarca 1362-ben a velencei köztársaságnak ajándékozott, s melyeket a Marcus-könyvtárban őriznek, egy 1303-ból származó codex volt a legbecsebb, mely latin betűs átírással egyebek közt a kún nyelvjárás grammatikai vázlatát, kún szójegyzékeket, kún-latin, kún-germán glossariumokat, terjedelmes kún vallásos és épületes szövegeket, világi darabokat foglal magában, tehát mód nélkül gazdag apparatust egy nyelvről, melylyel a magyar nemzetbe való teljes beolvadásuk előtt a kúnok itt hazánkban is éltek.

E codex régóta vonta magára a tudós világ figyelmét. Nem kisebb férfi mint *Leibnitz* és hazánk tudósai közt *Cornides* és mások érdeklődtek iránta. A távoli törökség köréből Árpádházi királyaink alatt ideszakadt néptörzs ez irodalmi maradványa nemcsak nyelvészeti, hanem történelmi és ethnographiai oktatással is kecsegtetett. Az érdeklődők nem igen voltak képesek a problémával megbirkózni. *Klaproth*, korszakának híres orientalistája, megfeytési kísérletével valósággal megnyomorította a nagybecsű anyagot. Most gróf Kuun Géza lép a sorompóba; s azzal a lelkiismeretességgel, mely munkáit jellemezi és a tudományos határvidékeken szerzett széles eruditiója segítségével a Petrarca-codex több százados problémáját közelebb hozta a megoldáshoz. Mély irodalmi tudással 134 lapra terjedő Bevezető értekezésében a kún kérdésnek állását adja elő a nyelvészetben és a történelemben és ezzel kapcsolatosan a tanulmány kiindulóját tevő codex jelentőségét, a körüle történt kísérleteket és azok értékét kritikai éleselműséggel feltünteti. Csak ezután tér rá a codex részleteinek úgyszólván mikroszkopikus vizsgálatára; a Vámbéry kimutatása szerint sokszor nagyon is megtévesztő latin átírásból, a mennyire ily romlott anyag alapján lehetett, helyreállítani törekszik a szövegek, glossák és szójegyzékek török *aequivalenseit*; mindezek alapján meghatározza a kún törökség helyét a sok nyelvjárású törökség rendszerében.

Az európai turcologia nagy hálával fogadta a magyar tudós e munkáját. S volt miért elismeréssel fogadni. Hiszen nagybecsű segédeszközt nyújtott a török dialektusok történetének és elágazásának ismeretéhez; kiinduló pontot a törökség azon rétegének, melyhez a kún nyelvjárás tartozik, történeti és dialektológiai tárgyalásában.

Ily értelemben vette kiindulópontul *Radloff* a *Codex Cumanicus* adatait egy nyelvészeti tanulmányban.<sup>1)</sup> S 1894-ben *Houtsma* utrechti professor a török nyelvészet hollandi képviselője, a *Codex Cumanicus* alapján világíthatta meg azt a török nyelvjárást, melyet Egyiptomban a XIII. században a mame-luk szultánok körében használtak és melynek glossariumát egy régi kéziratból meg ő bocsátotta nyilvánosságra. E glossariumnak a kún adatokkal való egybevetése alapján kimutatja, hogy mindkét rendbeli törökség a kipcsaki ágból való. »Hogy ezt bebizonyítsam — úgymond — könyvem betürendes indexében a török szók mellé a *Codex Cumanicus* megfelelő transscriptióit helyeztem, gróf Kuún kiadása alapján.«<sup>2)</sup>

Mindezekből láthatjuk, hogy nem meddő munkát végezett elhúnyt tagtársunk lelkiismeretes fáradozásával; hanem hogy hatást tett vele az európai turcologiára, a nyelvtörténeti ismeretek fejlesztésére bővebb körökben.

Nem szállítom alá későbbi nagy munkáinak értékét, ha ismételve hangsúlyozom, hogy tudományos kihatását tekintve a *Codex Cumanicus* feldolgozását becsülöm legfontosabb dolgozatául, mely állását a tudományos irodalomban a legmaradandóbb módon állapítja meg.

E nagy könyvét latin nyelven írja. A latin nyelvvel úgy élt, akár anyanyelvével és e képességét ezentúl is még több ízben mutatja be. Hiszen gyermekkora óta bizalmas barátai voltak a latin irodalom remekei. A római s görög írók műveit — úgymond Visszaemlékezéseiben — az eredeti szövegben mámint tizenöt éves ifjú nagy előszeretettel s kedvteléssel olvass gattam s néha ezek olvasása közt virradt rám a hajnal«<sup>3)</sup> és volt miért Halder Konrád professornak kívánnia, hogy görög-latin philologus váljon belőle.

Bár anyanyelvén kívül már ifjúkori neveltetése alapján is

<sup>1)</sup> *Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus* (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences, VII. sorozat, 35. köt. 6. sz.) Sz.-Pétervár 1887.

<sup>2)</sup> M. Th. Houtsma, *Ein türkisch-arabisches Glossar* (Leiden, 1894) 5. l.

<sup>3)</sup> *Gyalui Farkas* i. h. 69. l.

több európai művelt nyelvvel szóban és írásban egyenlő tökéletességgel élhetett — Keller Ottó prágai tanár azt mondja róla : »der reine Mezzofanti«,<sup>1)</sup> — mindamellett nagyobb munkáiban kiváló előszeretettel a latin nyelvet műveli. S talán nem csálódok, ha e tényt egy lélektani vagy talán inkább ethikai mozzanattal tartom kapcsolatban, melyre gróf Kuun Géza tudós jellemének meghatározásában már fentebb is súlyt helyeztünk. Egész jellemét, mint emberét, mint tudósát, mint hazafiút, mint egyháza tagját egy általános érzés hatja át, mely magatartásának a tudományban és a társadalomban mintegy központi elveként alakul ki : a *hagyományok kegyeletes tisztelete*, nem vak ragaszkodás hozzájuk, hanem tisztult históriai tudattal megbecsülésük és szerves feldolgozásuk a fejlődő szellemi élet javára.

A tudományban nem barátja a rontó tendenciáknak, a halomra döntő vakmerőségnek. Talán inkább túlmenő az óvatosságban, mintsem hajlandó a régiségtől átvett anyag kételkedő szemlélésére. S hagyomány-érzése, melyet tudományos élete zsenge kezdetében is tapasztalhatunk, úgy látszik, írásának alakításában is, mindenestre nem megfontolt célzatossággal, hanem mintegy természetes ösztönrel érvényesül, midőn a magyar tudományosság régibb módjára, a latin nyelven szeret megszólalni, históriai örököse magyar orientalista elődjének, Tsepreginek és Urinak.

A Codex Cumanicussal gróf Kuun Géza tudományos érvényesülésének új korszaka nyílik meg. Már nem pusztán *sémi* nyelvtudós. Érdeklődésének körébe mindinkább a *török* régiség is bele van illesztve : tudományos törekvéseinek igazi gazdagodása. Már most ezentúl kiváló módon vesz részt a török régiséggel kapcsolatos kérdésekben, a krimi tatárságtól kezdve, mely iránt már 1873-ban érdeklődött volt,<sup>2)</sup> vissza a délszibériai Jeniszei és az éjszakhmongoliai Orkhon folyamok partján talált, a VIII. századba nyúló legrégibb keleti török nyelvemlékekig, melyek az iszlámtól még nem érintett törökség lelki világáról

<sup>1)</sup> *Nachruf gehalten im Wissenschaftl. Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag am 24. Mai 1905.*

<sup>2)</sup> *Adalékok Krim történetéhez* (Akad. Ért. 1873).

hoztak közvetlen hírt és a Köktürk törzseknek (khinai Tu-kiu) a nagy khinai birodalomhoz való politikai viszonyáról tesznek hiteles tanúságot.<sup>1)</sup>

E körben munkásságát a *historiai ethnographia* módszere és céljai jellemzik. A kutatásának kerületébe tartozó népeket, az ő esetében különösen a magyar és a vele rokon török és tágasabb értelemben az összes ural-altáji népeket, régibb történeteikről tanuskodó irodalmi okmányokból tanulmányozni és a kiderített történelmi adatokat az újabbkori tanulságokkal összehasonlítani: e törekvés indította szorgalmas kutatásait a múlt század nyolczvanas és kilenczvenes éveiben. Nagyszámú tudományos dolgozat tanuskodik e törekvéséről; mintegy előtanulmányok monumentális nagy munkájához, mely gróf Kuun Géza terjedelmes eruditiójának legkimagaslóbb emlékjele: »Relationum Hungarorum cum Oriente gentibusque orientalis originis Historia antiquissima« (2 köt. Kolozsvár, 1892—95.) »studiorum per multos annos assidue continuatorum fructus«, mint előszavában mondja.

E gazdag könyvnek csak nagyjában jelzem céljait és irányát, midőn azt mondom, hogy rendszeres és éretten feldolgozott alakban nyújtja repertoriumát mindazon tudósításoknak, melyeket a byzáncki és az arab irodalomból a magyar nép őshazájáról és vándorlásairól a honfoglalás határáig összegyűjthetett. A vándorló magyarokat az Altaí vidékéről Jugriába, innen Baskiriába kíséri irodalmi adatgyűjtésével; majd a VIII. században a Káma partján találkozik velük, hol a *madzar* név először lép elő; innen a IX. század közepe felé Lebediába indul velük; majd az Atelkuzu-ba történt letelepedésre tér át; aztán a Pannoniába és Moraviába indított hadviselést kíséri forrástanulmányával, a bolgár háborút ismertet, míg végre a honfoglaláshoz érkezik el. A görög és arab adatokkal krónikáink értesítéseit világítja meg, melyek iránt nem osztozik a skeptikus kritika minden szigorúságában; és e régi tanubizonyságok segítségével az újabb nyelvészeti és ethnographiai kutatások eredményeit is bírálatra bocsátja.

---

<sup>1)</sup> Dr. Graf Géza Kuun, *Kritische Beiträge zur ural-altuischen Philologie.* (Westöstliche Rundschau III.) 1897.

A történelmi ethnographiának valódi tárházát gyűjti egybe az excursusokban, melyekkel a két kötet tartalmának egyes mellékesebb pontjaira tér ki.

A széleskörű irodalmi tanulmányok, melyek a »Relations«-t eredményezték, egyúttal alapos előkészülésnek bizonyultak azon tudós munkához, melylyel a millenniumi ünnepelés emlékére a történelmi bizottságunktól kiadott nagy forrásmunkához (A magyar Honfoglalás kútffői) hozzájárult<sup>1)</sup> és melynek fokozatos előhaladásáról a munka folyamata alatt többrendbeli tudós értekezésben adott számot első osztályunk ülésein.<sup>2)</sup> Ez emlékmunkában az ő természetes osztályrésze volt, hogy egy Corpusba gyűjtse össze a muhammedán világ X. és XI. századbeli íróinak azon adatait, melyek a magyarokra és a velük rokon vagy velük kapcsolatban levő népekre (besenyőkre, alánokra, kazárookra, bas-kirokra, bolgárookra stb.) vonatkoznak, melyek akár közvetlenül, akár közvetve a honfoglalók régibb viszontagságaira és vándorlásaira világot vetnek. Gondosan gyűjtötte egybe a keleti (arab és perzsa) szövegeket, lelkiismeretesen fordította azokat, minden egyes kútffót tájékoztató bevezetéssel kísérve, azért, hogy e fontos irodalomban a nem-orientalista is feltalálhassa magát, s hogy belső viszonyait, a szerzők kritikai értékét megismerhesse.

E tanulmányai során a tudományos világnak legelőször mutatta be a keleti ethnographiai irodalom egy addig föl nem használt forrását, melynek a magyarokra és a velük kapcsolatos népekre vonatkozó részeit a *Keleti Kútffók*-ben feldolgozta és melynek részletesebb ismertetését egy későbbi munkában a *Kútffók* keretén túl is kiterjesztette.<sup>3)</sup> Ez író *Gardézi*, a XI. század egy perzsa nyelven író föld- és néprajzi tudósa, kinek munkája egy egyetlen oxfordi kéziratban maradt fen, melynek nyomán addig csak ritkán volt róla szó az európai irodalomban. Legelőször gróf Kuun Géza tanulmányai ismertették e fontos mun-

<sup>1)</sup> *Keleti kútffók* (1898) 148 lap (4-ed rét).

<sup>2)</sup> *Akad. Értesítő* 1893. évf. 172—181. l., 1894. évf. 169—182. l., 223—228. l.

<sup>3)</sup> *Gardézi kézirati munkájának a törökökről, tibetiekről és sinaiakról írt fejezetei*; kiadta, magyarra fordította, jegyzetekkel ellátta gróf K. G. Budapest, 1903.



kát s gazdag tartalmát és méltatták helyét a régi arab-perzsa néprajzi irodalomban.

A történelmi ethnographia keleti forrásainak tanulmányába mindinkább belemélyedvén, tudományos érdeklődése a szoros magyar és altáji vonatkozású tárgyak határain túlra is csábította. *Kőrösi Csoma Sándor* emlékezetének tisztelete volt az érintkezési vonal, melyen az ő kedvencz török és ugor kutatásairól Tibet rejtélyes országába is átkutató, főleg keleti források feldolgozásával, de a nyugatiakat is széles körben felhasználva, vázolván *Ismereteinket Tibetről*,<sup>1)</sup> mely dolgozatával a Kőrösi Csoma emlékére alapított emlékelőadásaink sorozatát a keleti világ kutatásának nagy magyar úttörőjéhez méltó módon megnyitotta.

#### IV.

Az emberiség szellemi életének nyilatkozásai közül kiemelkedő módon kötötte le gróf Kuun Géza figyelmét a *vallástörténeti* szempont. Nyelvtudományi és ethnographiai tanulmányaiban mindig kiváló célja volt, a népek vallásos fogalmainak és élő érvényesülésüknek ismerete és ismertetése. Már akkor, midőn a biblia tanulmányozásának kapuján tartotta ifjúkori bevonulását az orientális tudományok tágas birodalmába, főképpen vallástörténeti érdeklődése vezette.

Ez alapon vált belőle előbb sémi nyelvész, érdeklődésének bővülésével az orientális irodalmak mind tágasabb köreinek művelője. A vallástörténeti szempontok egész fejlődésén keresztül mindvégig szellemi látókörének előkelő sorába helyezkednek. Kell-e erre nézve szembetűnőbb bizonyítékot felhoznunk, mint azt a tényt, hogy a »Keresztény magvető«-nek 1875-től kezdve 1903-ig szorgalmas munkatársa volt és hogy ez idő alatt a nevezett theologiai folyóiratnak nincsen kötete, melyhez egy-egy, némelykor több terjedelmes dolgozattal ne járult volna? A maga erkölcsi világnézetének alaphangulatát vallásos érzéséből merítette; erről életével és irataival szüntelen tanuságot tesz.<sup>2)</sup> Nem

<sup>1)</sup> Budapest, 1900. (M. Tud. Akadémia.)

<sup>2)</sup> Különösen reámutathatók a »*Milleniumi gondolatok*«-ra, melyeket Volenczéből 1800-ban a Keresztény Magvető-nek küldött.

csoda, hogy a tudóst is kiváló módon érdekelte, és hogy mint író kifogyhatatlan kedvet és hivatást érzett arra, hogy felkutassa és olvasóival megismertesse, hogy az emberiség évezredes történelmi fejlődése útján, s hogy az emberiség különféle körei mily módon törekedtek kapcsolatot alkotni és fentartani a végtelennel. Távol a szűkkeblű dogmatismustól, a vallásos élet megnyilatkozásait és tüneményeit a történelmi fejlődéstől nyújtott módszerekkel világította meg. A vallástudomány terén örömmel üdvözölte az összehasonlító és történelmi iskolák érvényesülését. E szemponton indul számos cikke, melylyel a hetvenes évek óta mindinkább erősödő módszerek alkalmazását ismerteti. Mert nagy fontosságot tulajdonít a tudomány önálló előbbrevitele mellett annak a sok tudóstól jogtalanul kicsinyelt feladatnak, hogy a tudomány haladásait és újabb eredményeit az értelmes nagy közönséggel megismertesse azon módszerek bemutatásával, melyeknek alkalmazása a tudás haladását elősegítették.

Első sorban természetesen a sémi népek vallásformái érdeklik. Két ízben mélyedik a mandäusok vallását illető újabb kutatásokba (1876 és 1879 <sup>1)</sup>); a másoktól felkutatott eredményeket saját olvasottsága alapján lényegesen kiszélesíti. Hogy azonban a vallástörténet kérdései a legtágabb körben érdeklik, mutatja azon essai-ivel, melyekben a legújabb kutatások alapján a *germán* népek mythológiájáról (1891), a *khinai* népvallásról (1895), a *tibeti* buddhizmusról (1900) nyújt tudományos téjékozást. A részletes ismertetéseken kívül számon tartja a vallástudomány terén előlépett új *általános* elméleteket, természetesen első sorban a *Müller Miksa* elméletét a vallás keletkezéséről (1878), az összehasonlító mythologia módszerét, melyet barátja *de Gubernatis* egy munkája ötletéből ismertet (1888); a szerzőével ellentétes állását fejt ki *Terenzio Mammiani* vallásphilosophiai munkájának ismertetésében (1881) és ez alkalmat egyúttal arra használja, hogy a sémi, árja és altáji nyelvek megfelelő szókincsének alapján világot vessen azon különféle módokra, melyek szerint a *szentség* és *imádás* fogalmai e népek lelkeiben tükröződnek. E példából is láthatjuk, hogy nagyszabású ismertetéseihez,

---

<sup>1)</sup> A zárójelek közötti évszámok a Keresztény Magvető évfolyamait jelezik.

melyekben gyakran a szerzőkkel lényeges ellentétbe is lép, saját — legszívesebben philologiai alapon nyugvó — kutatásait is kapcsolja. Mélyreható, széles kutatáson alapuló és alaki tekintetben is vonzó monographia-számba megy »*Adalékok az imádság történetéhez*« című tanulmánya (1889); ebben a primitív néptörzsektől, fel a műveltség magas fokáig felkapaszkodott népekig kutatja az imádság nyilvánulását, kezdve a bűbájosság alantjáró gyakorlatain a szellemi vallástól sugalt fenkölt hymnusokig, különös tekintettel itt is azon tanúságokra, melyeket a nyelv tényei szolgáltatnak az eszmék történetéhez. Az ember szinte sajnálná, ha e maradandó értékű kutatás egy speciális körű folyóiratban maradna elrejtve. Mindenesetre előkelő helyre tarthatna számot egy gyűjteményes kötetben, mely gróf Kuun Géza kiválogatott értekezéseit foglalná magában.

1900-ban az összehasonlító vallástudomány művelői legelőször Párisban, aztán (1903-ban) másodszorra Baselben szerveztek nemzetközi kongresszust, mely azon hivatást teljesíti, hogy tanácskozásaival, tárgyalásra kitűzött általános és részletes kérdéseivel az új vallástudományi módszer érettségi fokát feltüntesse. Gróf Kuun Géza szívesen csatlakozott e mozgalomhoz, melynek céljait saját tudományos törekvésével azonosoknak ismerte. Mindkét kongresszus tagjai közé sorakozott, bár nem volt módjában személyes megjelenéssel is részt venni munkálataikban. A párisi kongresszus aktáit két cikkben behatóan ismertette (1903 és 1905); az utóbbi »*Az összehasonlító módszer a vallástudományban*«, mely Comte Goblet d'Alviela belga tudós kongresszusi előadásával foglalkozik, gróf Kuun tollának legutolsó terméke, hatyúdala. Már csak halála után jelent meg. (Keresztény Magvető 1905-iki május—júniusi füzetében, 121—134. lapokon).

## V.

Nagyterjedelmű tudományos kapcsolat körében mozgott gróf Kuun Géza. Már gyermekkorában nyilatkozó utazási kedvének nagy mértékben tehetett eleget férfikorában Európa művelt országaiban, a melyekbe évről-évre, nem turista kedvtelésből, hanem leginkább tudós célokkal rándult. Utazásainak legkedveltebb célja Olaszország maradt. »Alig van — így

beszélt hitvestársa — Olaszországban városka, melyet G. fel ne keresett volna; egy régi lámpa, egy fresco elég volt arra, hogy fáradságot ne kíméljen annak megtekintésére.« Ez országban dolgozott leginkább a könyvtárakban is. A mit az imént élete főmunkájának tekinthettünk, a velencei könyvtárakban folytatott búvárkodásának gyümölcse.

Ez úton is benső személyes baráti viszony szövődött közötté és neves európai szaktársai között, kikkel folytonos tudós eszmecserét folytatott és kik közül többen nem egy ízben voltak a barátságos marosnémeti kastély vendégei. *Schott* Vilmos, az altáji nyelvészet egyik megalapítója, *Gabelentz* György, a nagyemlékű sinolog és összehasonlító nyelvész, a szellemes indolog *Angelo de Gubernatis*, *François Cumont*, az úttörő belga régész, *Emilio Teza* páduai tanár, *Michele Amari*, nagy hírű olasz orientalista és *Sicilia* történetírója, *Jung* Gyula és *Keller* Otto prágai tudósok meg hitt barátai voltak, kikkel évtizedeken át folytatott sűrű baráti kapcsolatot és kik közül többen halála után érzelmes irodalmi emléket is szentelnek elköltözött magyar barátjuknak. *Emilio Teza* a *Kalidásáról* írt tanulmányát az ő emlékének ajánlja, kegyeletos hálául azon tudós munkáért, melyet Olaszország e magyar barátja ez ország tudományos kincsházaiból merített.<sup>1)</sup>

Maga gróf Kuun rendkívül érdekes módon ismertette találkozásait és kapcsolatait, melyeket olasz utazásainak köszönt; ezek közül a *Dora d'Istriával* való ismerkedésének leírását<sup>2)</sup> tanulság tekintetében még felülmúlja az a valóban bilincselő czikke, melyben a nagy Goethe unokájával, *Wolfganggal* folytatott sokéves baráti viszonyát ismerteti.<sup>3)</sup> 1863-ban Velenczében ismer-

<sup>1)</sup> *I Raguidi di Calidasa. Tentata versione in stroffe di varia misura del primo canto.* (Venezia 1905): »*Alla memoria del conte G. Kuun di Osdola* offro queste poche pagine. Il dotto ungherese, gentile sangue animo gentile, diede gli studi all' oriente dei musulmani e lascia, in casa e fuori, onorato nome. Ebbe cara l' Italia: e dei tesori serbati nelle nostre librerie illustrò con sagacia e con dottrina il codice cumánico della Marciana. Con affetto e con desiderio ripenso ad indulgente amico.«

<sup>2)</sup> *Erdélyi Múzeum* 1889. 1—8. l.

<sup>3)</sup> *Münchener Allgemeine Zeitung* 1888. évf. 84. sz. (márcz. 24.) »Beilage«-ja; magyarra ford. *Sólyom-Fekete Margit* a kolozsvári *Nemzeti Hírlap* 1905. július 17. és 18. számaiban.

kedik meg az elzárkózott életmódú *Goethe Wolfganggal*, ki a Marcus-könyvtárban a Bessario bibornokra vonatkozó kutatásaival foglalkozott; majd ismét Bécsben, legutóbb Weimarban (1876) találkoznak és érintkeznek. 1864—1882-ig szakadatlan levelezést folytat Goethével, kinek halála után e férfi jellemzésére forrásszámba menő bájos essait szentelt neki. E baráti viszony tárgyi emlékét a grófné szívességéből most Akadémiánk Goethe-szobája őrzi.

A külföld tudományos köreivel folytatott sűrű személyes érintkezésével az európai tudományos irodalomban való részvétele is lépést tart, melynek kiadványaiban gyakran találkozzunk dolgozataival. Irt német és franczia, de legnagyobb előszeretettel, úgy látszik, olasz tudományos folyóiratoknak. Nevezetesen a *Rivista Europeában*, a *Nuova Antologiában*, a *Bolletino italiano degli studii orientaliban*, a *Giornale della Società Asiatica Italiana* füzeteiben stb. találkozunk cikkeivel.

S megható vonása nagy tudósunk jellemének, hogy a nagy művelt világra kiható, sohasem szünetelő kapcsolatait egy nagy szellemi kör peripheriájának tekintti, melynek központja az ő hazafiúi köteleességtudása számára szűkebb szülőföldje *Hunyadmegye*. Ez az ő forró hazafiságának gyúpontja, innen indulnak ki és ide központosulnak minden jobb érzésének sugarai. »A legközvetlenebb haza — úgymond egyikének azon elnöki beszédeknek, melyekben a legmagasabb feladatokról szóló meggyőződéseit tárja elénk — kinek-kinek megyéje, hol bölcsője ringott, a melyhez a boldog gyermekkor dicső emlékei és benyomásai csatolják, hol élete nagy útját hivatott megtenni, a kezdettől a végig.«<sup>1)</sup>

»Úgy voltam meggyőződve, hogy a hazafiak első kötelessége azon szűkebb hazában tenni és működni, melybe az isteni gondviselés helyezte. És hogy a kezdet nem *ott* van, a hol a hazafias működéseknek szélesebb körű kibővítései vannak, hanem kinek-kinek abban a körben kell a közhasznú munkához fogni, a melybe helyeztetett; ott tenni meg kötelességeit nem csak érdemes dolog, de hát igazán kötelességszerű dolog is. És én azért minden olyan hazafiúi törekvést, iparkodást, mely saját megyénk, Hunyad-

<sup>1)</sup> *Hunyadmegyei Régészeti Társulat Évkönyvei*. XI. köt. (1900.) G. 1.

megye boldogságát czélozza, támogattam a legmelegebben a múltban, és ha az isteni gondviselés életet és erőt ad, minden esetre a jövőben is ezen hozzám legközelebb álló czélokat fogom legmelegebben ápolni; és azt hiszem, hogy ezt téve, édes hazánk érdekeit is szolgálom.»

Ily szellemben állott ő élen alapítása óta a Hunyadmegyei Régészeti Társulatnak, előljárt a munkában, buzdította reá a társakat és e buzdítással és példaadással szülő megyéjében a tudományos munkások egy lelkes karába öntött életet és kitartást. Valamint azt a helyi patriotismust, melyet az imént idézett programmszerű szavaiban hangoztat, nem a szűk látókör korlátozott szempontjai vezérlik, hanem a hazafiúi kötelességtudás nemes buzgósága tölti el, mely a közvetlen feladatot a nagy egyetemes feladat szolgálatába helyezi: úgy az a tudományos munka, melyet Hunyadmegyébe és a kis Déva városába központosított, nem a kicsiszerű atomizálás jellegét ölti, hanem a nagy s egyetemes magyar tudományos feladat szolgálatát abban a körben, melyet a születés és nevelés az egyénnek rendelt.

S Hunyadmegye mintegy gondviselészerű mintaiskolája az ily szellemű tudományos törekvés valóvá tételének. Történelmi múltjával kínálkozott gróf Kuun Géza conceptiójának »Hunyadmegye klasszikus földje, melyben oly sokszor az ekevas a tudomány kincseit hozza fel rejtett helyeikről s a pusztá véletlen nem egyszer vezetett jelentékeny felfedezésekre, a melyen át a történelem nagy útja derengésétől korszakokon keresztül napjainkig vezetett.« E megyében fekszik a régiek Sarmizegetusája, a dákok hajdani fővárosa, mely e nép politikai hatalmának letörése után nagy jelentőségét mint vallásos központ még tovább is fentartja, mely a római császárság idejében egyik csomópontja a Kelet és Nyugat érintkezésének. Ide telepíti Trajanus császár ázsiai zsoldosait, kik itt — mint feliratos emlékekből látjuk — hazai kultuszukat ápolják, a Pán istenét, a Dionysos Sabaziosét, Isisét és Serapisét. Majd az Ázsiában mindinkább nagy tereket hódító Mithras-kultusz, a Zoroaster vallásának e hajtása is, mely a római birodalom területén messze elterjed, Sarmizegetusáig nyomul előre és a történelmi viszontagságok és felfordulások után az ekevasra és ásóra bízva az enyészettől megmenekült emlékeinek felderítését.

Hunyadmegye ennél fogva igazán »klasszikus föld«, a régi dákországi kultuszok, majd a Mithras-vallás történetének tanulmányozására. S ezért e dolgok külföldi tanulmányozói nem hagyhatták figyelmen kívül az ókori történet e telepét. *Benn-dorf Ottó*, a bécsi epigraphiai seminarium tanítványaival, *Cumont* a Mithras-kultusz tudós monographistája, dr. *Münsterberg* és dr. *Oehler* két ifjú német archaeologus (1901) ide zárandokoltak tanulmányaik kiegészítésére. *Cumont* »*Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*« című nagy munkájában részletesen leírja a várhelyi Mithraeumot. Hogy a szülőmegyénk tanulmányozásában buzgón elől járjanak, erre buzdítja szüntelenül gróf Kuun Géza Hunyadmegye szülöttjeit és így a Hunyadmegyei Régészeti Társulatot oly munka középpontjává teszi, melyre jelesül *Téglás Gábor* és *Király Pálnak* Dácia történetére és a Mithras-kultuszra vonatkozó dolgozataiban a külföld figyelve is joggal irányult.

E kutatások előmozdítását nem csak tudományos, hanem társadalmi feladatnak is jelenti ki. Elnöki megnyitójában, a tudományos idealizmus e remek okirataiban, szüntelenül reámutat a nagy kapcsolatokra, melyek a hunyadmegyei régiséget a nagy világ tudományos törekvései körébe illesztik, gondos tanítónak jelzi a tudomány haladásának eredményeit, melyek a szülőmegyéje történelmi felkutatásának hasznára fordíthatók és e buzdításával lelkes gyülekezetet teremt maga köré, mely ájtatos érzéssel fogadja magába a tudomány ez avatott főpapjának oktatását. E szűkebb szülőföldjének szánt szózatait, melyekben a szakszerű tudós munkához szokott kutató a magasan szárnyaló lelkesedés hangján szólal meg, kell elolvasnunk, hogy gróf Kuun Géza tudós céljainak valójába behatolhassunk. S jól esik e szózatok viszhangját hallani a kolozsvári ereklyemúzeum igazgatóságának nyilatkozatában, melyben őt magas királyi kitiüntetése alkalmából (1899 november 4-én) üdvözlí: »Hunyadmegyében őt, a mintaférfiút családfőnek tekintik, kinek láng-lelke hevít, ösztönöz a munkára, irányít a haladás felé, nemes szívének melege pedig boldoggá teszi azokat, a kik vele ebben a békés családi körben együtt munkálkodhatnak.«

Igy lett a dévai gyűjtemény, melyet a hunyadmegyeieknek gróf Kuun Gézától irányított értelmessége teremtett, Dácia

régiségtudományának külsőleg bár szerény és kevésbé mutatós, ideiglenes jellegű, de tartalmi jelentőségénél fogva a tudományos ismeretre nézve igen fontos tárháza. *Dr. Jung* Gyula, a prágai egyetem tanára, e gyűjtemény megszemlélése után azon meggyőződését nyilvánította, hogy azok, kik a Mithras-kultusszal behatóan óhajtanak foglalkozni, jól teszik, ha a dévai Mithras-leleteket tanulmányozzák <sup>1)</sup> S a Mithras- emlékeken kívül az a három szoba, melyekbe a becses leletek összezsúfolva voltak, a sarmizegetusai kincsek mellett még Veczel (Micum), Kis-Kalán (Ad aquas) Gyulafehérvár (Apulum) földjéből előkerült számos nevezetes emléket gyűjt magába, melyek *Téglás* Gábor társunk szaktudó gondozása mellett a dévai kis museumnak nagy tudományos értékét gyarapítják. Gróf Kuun Gézának nem adatott megérnie az elnöki beszédeiben évről évre váltig hangoztatott kedves célját, hogy e gyűjtemény a jelentőségének megfelelő museumi helyiségben juthassanak külső érvényre.

A hazai archaeologia iránti lelkesedésében, meglehet, hogy egyetemi kedvencz tanárának, *Kiss* Ferencznek hatását ismerhetjük fel, ki — mint említve volt — »archaeologust szeretett volna belőle csinálni«. De valamint kiterjedt nyelvtudását atyai örökségnek mondhatták, úgy archaeologiai hajlamai érvényesülésében mindenesetre ébresztőül szolgált anyaaági őseinek példája is, kik a maguk idejében a marosnémeti kastély kertjét egy valóságos museum lapidariummá rendelték. Gróf *Gyulaay István*, később *Lajos* már a XVIII. század utolsó évtizedeiben gyűjtötték ide a római régiségeket és feliratos köveket; tudós utódjuk egyre gyarapította a park-museum kincseit, melyekről most *Téglás* Gábornak köszönünk egy beható ismertetést <sup>2)</sup> és melyet a régiség-tudomány nagy képviselői is dicsérő méltatással említenek. A marosnémeti parkmuseum lapidariumát tehát joggal tekinthette gróf Kuun Géza a hunyadmegyei társulat« előzményének és előjelének« <sup>3)</sup>

1) *Hunyadm. Rég. Társ. Évk.* IV. kötet. 1885,

2) *Marosnémeti fénykorából.* Új idők 1906. 17. sz.

3) *Hunyadmegyei Rég. Társ. Évk.* X. kötet. (1899. évf.) 105. l.



## VI.

Valahány tudományos, irodalmi, közművelődési társulat működik Erdélyben, alig van egy, melynek gyászolt tagtársunk oszloposai közé ne tartozott volna. A tiszteleti elnökséget, melyet reá ruháztak, ő maga nem tekintette csupán elismerésnek, melylyel a Királyhágón túli művelt társadalom büszkeségének hódoltak, hanem komoly kötelességbresztőnek arra, hogy e társulatok első *munkása* is legyen. Az illető társulatok kiadványainak legszorgalmasabb dolgozótársai közé tartozott; ezekben tette közzé leginkább Erdély történetének részleteire vonatkozó kutatásait, melyeknek méltatása túl esik illetékességem amúgy is már túllepett határvonalán.<sup>1)</sup> Egész kis irodalmat tesznek azon emlékbeszédek, melyekben e társulatok a körükben kifejtett munkásságát méltatva, a halála fölötti gyászukat örökítik meg.

Azonban előkelő helyet foglalt el itt a központban is mindazon mozgalmakban, melyek Akadémiánkon kívül tudományos munkálkodása kedvelt szakmáival vannak kapcsolatban. Az 1892-ben válságba került *Néprajzi Társulat* csak akkor indulhatott új életnek, midőn a közkívánságnak engedve, gróf Kuun Géza ült elnöki székébe. Minden mozgalmat, mely a keleti tanulmányok előmozdítására üdvösnek látszott, a legnagyobb érdeklődéssel istápolta, nevének fényével támogatott. S életének egyik eszménye valósul meg, ha sikerül neki, a keleti tanulmányok terén, melyeknek hazánkban is számra nézve ugyan elég, de törekvéseikben egymástól elszigetelt munkása akad, központosított és összhangzó tudományos életet teremteni, mely a külföldi tevékenységet kiegészítené, melléje egyenrangúan sorakoznék. Hiszen tagadhatatlan, hogy éppen hazánk volna arra hivatva, hogy az orientalis tudományok fejlesztésében nem csak egyes részletekre nézve, hanem nagy s egyetemes kulturtörténeti vonatkozásaiban, az európai tudományos élet egyik előkelő mozgatója, de legalább is részese legyen. Ez nem érhető el azzal a szétforgácsolt munkálkodással, melynél egyebet e téren ki nem fejthetünk.

<sup>1)</sup> Ezekre nézve *Szádeczky Lajos* emlékbeszédére utalhatok. (L. fent az 5. lapon.)

Gróf Kuun Géza buzgósa Akadémiánk körében óhajtott ez állapoton segíteni. 1892. október 3-án egy megokolt indítványban terjesztette elénk gondolatait e kérdésről.

»Ha tekintetbe vesszük — úgymond <sup>1)</sup> — azon hivatást, melylyel hazánk épp a keleti tudományok fejlesztésére nézve bir, sajnálattal tapasztaljuk, hogy bár ez idő szerint nem szűkölködünk már erre képes munkaerőkben, a keleti tudományok terén aránylag mily elenyésző csekély, mily kevésbé tervszerű tevékenységet fejt ki Akadémiánk. S ez annál szembeötlőbbé válik, ha egyéb Akadémiák kiadványait szemlélve, arról győződhetünk meg, hogy azoknak mily tetemes részét foglalják el a keleti ismereteket előmozdító könyvek, értekezések, források, szövegkiadások stb.« Az I. osztály keretében egy Keleti bizottság felállításával óhajtotta az erők központosítását előmozdítani, egyrészt azzal a czéllal, hogy szervezett munkával az európai tudományosságban számottevő elemet alkossunk, de másrészt azzal a czéllal is, hogy a hazai művelt nagy közönséggel a keleti világ és ennek története terén felmerülő és a régi történet ismeretét gyökeresen átmódosító nagyszabású felfedezéseket rendszeres módon megismertessük. Ez utóbbit egy külön időszakos közlöny kiadásával óhajtotta elérteni, mely a nagy tudományos mozgalmakat szemmel tartaná és csoportosított ismertetésekben, valamint nagyobb szabású essaykben, évi jelentésekben ismertetné, természetesen nem csupán a szaktudós, hanem a nagy művelt közönség és a rokontudományok iránt érdeklődők szempontjából.

Ez indítvány, bár beható megvitatás tárgyául szolgált, mindmáig nem valósulhatott meg. Vegyük át mint megdicsőült tagtársunk örökségét, ki 1900-ban a Körösi Csoma Sándor emlékének ünneplése alkalmával a keleti tudomány elhanyagolt helyzetét panaszolva el, mégis méltányló optimizmussal »több jel oda mutat, — úgymond — hogy a keleti nyelvészetre hazánkban valahára egy jobb kor következik s vajha a tiszta virradat az egész láthatáron mindenütt feltűnnék! Figyelmezzünk a virradatnak immár látható jeleire.«<sup>2)</sup> Hogy a keleti tanulmányok

<sup>1)</sup> *Akadémiái Értesítő* 1902. évf. 679., 730. l.

<sup>2)</sup> *Ismeretünk Tíbetről* (Budapest, 1900.) 4. lapján.

felvirágoztatását hazánkban mennyire viselte szíven, végrendeleti intézkedései is tanuskodnak róla. Nagylelkű alapítványainak, melylyel Akadémiánk anyagi eszközeit óhajtotta gyarapítani, egy részét külön a keleti tanulmányok fejlesztése javára rendelte.<sup>1)</sup>

\*

De még részben sem felelnék meg a feladatnak, hogy megdicsőült tagtársunknak a szellemi életre tett buzdító hatását felmutassam, ha a tudományos közéleten túl nem idézném fel azokat a melegítő fénysugarakat, melyek tiszta és jóakaró egyéniségből az *egyénekre* is hárultak, kiket a kedvező sors közelébe juttatott.

Határtalan volt elnéző elismerése a legparányibb részlet iránt is, melylyel valaki, akár a tudomány egy apró pontján, az ismereteket előmozdította. Nagy szelleme legtávolabb állott a kicsinyléstől. Mennél inkább nőtt saját jelentősége, annál erősebben mélyedt bele másoknak akármily gyenge törekvésébe. Ő párja nem volt azok vigasztalásában és cselekvő elősegítésében, kiknek rögzös pályája akadályokba ütközött; a szellemi téren is igazi megvalósítója a költő mondásának, kit már gyermek-játékaiban szeretett személyesíteni: <sup>2)</sup>

Legyen a nemes  
Segíteni kész, s jó,  
Munkálja szünetlen  
A helyest, a hasznost ;

(Goethe.) <sup>3)</sup>

vagy a biblia szavaiként: »Ime sokakat oktattál és megfáradt kezeket megerősítettél; az ingadozót a te szavaid lábra állítják, és a reszkető térdeket támogatod«. (Jób IV, 3. 4.)

<sup>1)</sup> Akad. Értesítő 1906. 183. l. 59. pont.

<sup>2)</sup> Gyermekéveim 21. lap 22. sor.

<sup>3)</sup> Lehr Albert fordítása.

## VII.

1903-iki június óta a közelgő halál sejtelmei fordulnak meg levelein és egyéb nyilatkozatain. Ily hangulattal fogott »*Gyermekévcim*« megírásához. »Azon sok közé tartozom, kik földi életük végén a sír nyugalmánál s Isten kegyelménél egyebet nem kívánhatnak.« Egészsége állandónak látszó javulása 1904 telén lehetővé tette, hogy közénk jőjjön Budapestre és részt vegyen akadémiai életünkben és egyéb tudományos testületek munkájában. A míg csak tehetett, ez időben sem hiányzott soha szokott helyéről, akadémiánk heti ülésein. De csakhamar ismét erőt vett rajta a gyengélkedés. Pedig még ez időben is komoly feladatba fogott. A kazarokról óhajtott egy monographiát kidolgozni. Még utolsó betegségében is hatalmas arab kötetek környezik dolgozó asztalát; a fájdalomtól nem háborgatva készíti kivonatait és jegyzeteit Tabariból és Al-Mukaddesziből és teszi a talált adatokat a tudományos eszmecsere tárgyává, míg állapotának súlyosbodása mindinkább elgyengíti erőit és állandóan, kevés megszakítással, a betegágyra dönti. Az antik stoikus lelki hősiesség és a vallásos megadás szövetkeztek benne szenvedései türelmes, zúgolódás nélküli elviselésében. Még e szomorú időben is tudományos eszmecserével, emlékeinek közlésével szeretett lelki könnyebbséget keresni. Ez érintkezés csak rövid pár nappal halála előtt szakadt meg.

Utolsó dolgozata, mely még életében megjelent, mintha tükrözné a sejtelmeket, melyek lelkét eltölték, de nem nyugtalaníták: »*Der Glaube an den Seelenvogel bei den Morgenländern*«<sup>1)</sup> a keleti népek azon képzetéről, hogy a lélek röpke madár alakjában illan el a haldokló ember testéből. De nem ez utolsó publikációja. Még 1904 őszén írta »*Az 1834-iki erdélyi országgyűlésről*« című cikket nagybátyja Gyulay Lajos gróf naplója nyomán, folytatásául azon nagyérdekű közleményeknek, melyeket részint külön könyvben, részint cikkek alakjában e fontos naplóból nyújtott volt. E közlemény már csak halála után (1905) jelent meg

---

<sup>1)</sup> A »*Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag*« 12 éves fennállása alkalmával kiadott gyűjtő munkájában (1904).

az Erdélyi Múzeumban<sup>1)</sup> három folytatásban: az első közlemény tőszomszédságában a saját nekrologja Szádeczky Lajos tollából. Később 1905. januárban itt Budapesten Goblet d'Alviela vallástörténeti előadásáról írt egy esszé-t, mely, mint már említve volt, szintén csak halála után jelent meg.

Ez a legutolsó tudományos dolgozata.

1905 április 10-ike véget vetett testi szenvedéseinek; április 12-ikén délután búcsúztattuk e palotánk oszlopcsarnokából.

»Csak az hagy úrt, — úgymond ő maga egyik erdélyi beszédeben — a ki úrt betöltött, csak annak marad emléke, kinek emlékei voltak, valósággal csak az élt, a ki valóban élt.«

S néki emléke marad köztünk, és ő fájdalmas úrt hagyott sorainkban.

---

<sup>1)</sup> XXII. köt. (1905) 206—220; 271—281; 313—324. ll.



# URI JÁNOS.

GOLDZIER IGNÁCZ

R. TAGTÓL.

*(Feltolvasatott a M. Tud. Akadémia 1907 november 4-iki ülésében.)*

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1908.

MAGYARAKADEMIA  
KÖNYVTÁRA

FRANKLIN-ÁRSULAT NYOMDÁJA



## Uri János.

### I.

Egy kiváló orientalistánk tudományos életmunkájáról szóló tanulmányom kapcsolatában\*) figyelmem ismét tudománytörténetünk egy fejezetére irányult, melylyel már régebben, a nyolcz-száznyolczvanas években szerettem foglalkozni. E fejezet tárgya: *a magyar orientalisták a XVI—XVIII. századokban*, melynek némely elemeit a kezem ügyébe került anyag mértéke szerint, annak idején csak vajmi darabosan tanulmányozhattam; de mely érdemes volna rá, hogy irodalomtörténetünk valahára kimerítő módon elintézzze. Mindenekelőtt a kérdés *bibliographiai* alapját kellene lerakni; pontosan összeállítani az irodalmi anyagot, melyről eddigelé csak nagyon hézagos tudomásunk van. Innen aztán át lehetne térni a földerített munkák méltatására, jelesül azon viszony meghatározására, melyben e munkák azoknak a köröknek tudományos törekvéseihez állanak, a melyekből ki-kerültek.

E mozgalom legfényesebb alakja URI JÁNOS, ki tudományos munkáival a XVIII. század második felében a magyar névnek igaz becsületet szerzett Hollandiában és Angliában. Róla óhajtanék ez alkalommal néhány jegyzetet előterjeszteni. Talán buzditóul szolgálhatnának egy kimerítő életrajzi tanulmányra, melyre e kiváló emberünk emléke dicsően rászolgált.

Hogy mily tévedések uralkodnak még URI JÁNOS életrajza körül, legvilágosabb módon tűnik ki abból a körülményből, hogy

---

\*) L. Emlékbeszéd gróf KUUN GÉZA fölött 12. lap jegyzetét (Akad. Értesítő 1907. évf. 448. l. 1. jegyz.), a hol az idevágó értekezések fel vannak sorolva.

a Pallas Nagy Lexikona URIRól a következő adatot nyújtja: «született Debreczenben 1726\*) táján.» Pedig biztosan tudjuk, hogy Nagy-Körös szülöttje. BAKÓ JÓZSEF nagykőrösi ref. lelkész úr szíves értesítése szerint az ottani egyházi anyakönyvben URI JÁNOS születése 1724. december 27-ike alatt van feljegyezve; édes atyja URI IMRE. A mi által meg azon nehézség merül fel, hogy — mint látni fogjuk — URI 1756-ban 29 évesnek van mondva; halálakor pedig 1796-ban mint 70 évesről szólnak róla; mely adatok az imént említettem (mindenesetre megbízhatóbb) anyakönyvi bejegyzéssel nem egyeznek. Debreczennek azonban mindenesetre le kell mondania annak igényéről, hogy URI JÁNOS az ő dicsőségét gyarapítsa.

Maga URI JÁNOS doktori dissertatióin neve mellé e jelzést kapcsolja: «*Körösino-Hungarus*»; a «körösí» nem nemesi prædicatum, a minék a Lexikonban van feltüntetve, hanem valóságos szülővárosa URINAK Nagy-Körös, nem Debreczen.

Ifjúkori tanulmányai menetének körülményes kimutatása annak a kimerítő életrajzi tanulmánynak volna feladata, melyet az imént mint pium desideriumot jeleztem. Ez alkalommal csakis némely irodalmi munkájával óhajtok foglalkozni.

Fájdalom, e nagy magyar tudós dolgozatai közkönyvtárainkban csak csekély részben találhatók; bizonyára teljesebben vannak meg a külföldi könyvtárakban a «Körösino-Hungarus» munkái.

Nem mondhatnók, hogy a magyar művelt közönségben nem nyilvánult valaha érdeklődés azon irodalmi működés iránt, melyet URI a külföldön kifejtett. Nyolcz évvel halála után (1804) PAINTNER MIHÁLY azt a kívánságot fejezi ki Schediusszal szemben: «Ich wünschte, dass in unserem Vaterlande die litterarischen Verdienste, besonders um die morgenländischen Sprachen des Freyherrn Dan. Carl Grafen von Revitzky\*\*) und des JOHANN URI mehr bekannt und in Ihrer Zeitschrift auseinandergesetzt

---

\*) A Dictionary of National Biography LVIII. köt. 42. l. is 1726-ot mond; születési helyül azonban helyesen *Körös* van megadva. Az angol cikk szerzője MARGOLIOUTH D. S. oxfordi egyetemi tanár. PÉCHY IMRE is alább említendő egyik cikkében már 1873-ban helyreigazítja az URI debreczeni illetőségét állító helytelen adatot.

\*\*) Erről lásd Egyetemes Philologiai Közlöny IV. (1880) 115. l.

würden.»<sup>1)</sup> Ezen kívánságnak az illető folyóirat URI JÁNOS négy munkájának puszta felsorolásával felel meg.

Behatóbban HORVÁT ISTVÁN ismerte fel nagy jelentőségét. A Nemzeti Múzeumban őrzött Collectaneaíának több czédulája tartalmaz adatokat URI JÁNOS munkáiról. Jelen előadásomban kiemelendő egy fontos tényre e czédulák egyike irányította figyelmemet.

HORVÁT ISTVÁN után, kinek jegyzetei nincsenek közzétéve, 1866-ban BALOGH FERENCZ «Uri János magyar tudós Oxfordban» című cikkében foglalkozik URI tudományos dolgozataival.<sup>2)</sup> Hét számot sorol fel; de ezekkel nem merítette ki az Uri-bibliographiát.

Fölötte érdekes jellemzést közölt URIRÓL 1873-ban és 1876-ban PÉCHY IMRE,<sup>3)</sup> az államnyomda volt tudós igazgatója, ki buzgón és sok credménnyel kutatót az Angolországba került magyar tudósok működéséről. Mint említettem, már ő is helyreigazítja az Uri debreczeni illetőségét állító téves adatot. Érdekes részleteket közöl különösen nagy hazánkfia angolországi tartózkodásáról. PÉCHYnek az az értesítése, hogy Uri egy nagykörösi látogatása alkalmával szülőföldjén emlékiratféle feljegyzéseket hagyott volna, kérésemre főtitkári hivatalunkat arra indította, hogy e nagyfontosságú életrajzi anyag felhasználhatása szempontjából Nagy-Körösrre kérdést intézzon. Onnan azonban illetékes helyről azt a tudósítást kaptuk, hogy ilyen iratok az ottani főiskola levéltárában nem találhatók. Külömben PÉCHY IMRE közlései sem terjeszkednek Uri tudományos és irodalmi munkájának méltatására.

## II.

URI első irodalmi kísérletei hollandi tanulmányaival vannak szoros kapcsolatban. Az ő idejében még fennállott a harderwijki egyetem, mely a «gelderni herczegség és a zütpheni grófság

<sup>1)</sup> Zeitschrift von und für Ungern VI. (1804) 159. és 160. l.

<sup>2)</sup> Sárospataki füzetek, X. köt. 409—13. l.

<sup>3)</sup> SZANA TAMÁS Figyelőjében 1873. évf. 123. l. 1876. évf. 14—16. l. 26—28. l. PÉCHY cikkeire t. tagtársunk, id. SZINNYEI JÓZSEF volt szíves figyelemzetni.

főiskolájának» nevét viselte. Ez egyetem deákja volt Uri. Két karnak volt hallgatója Harderwijkban: a bölcsészetinek és a theologiainak. Mindkettőn doktori rangot nyert, minek emléke két dissertatióban maradt fenn. Az egyiket Pro Liberalium Artium Magisterio et Gradu Doctoratus in Philosophia 1753. június 8-án mutatja be és egyuttal «Academiae Ducatus Gelziae et Comitatus Zutphaniae» dedicációval Harderwijkban sajtó alá bocsátja. Tárgya: *De fulmine*: csekély természettudományi vonatkozásokkal lényegében egy nagyon érdekes irodalomtörténeti kísérlet, melyben a fiatal szerző tágas olvasottságának adva bizonyítékát, nagyon izléses csoportosításban előadja, hogy a keleti és a klasszikus írók minek nézték a villámlást. E dissertatióhoz szokás szerint 22 thesis van kapcsolva, többnyire a physika és a philosophia köréből; köztük néhány a szabadakarat, a determinismus és causalitas kérdéseire vonatkozik. Az utolsó számú: *datur spatium vacuum*.

Akkori szokás szerint tanulótársainak latin nyelvű üdvözlő költeményei szerepelnek a dissertatio függelékében. A nyomtatvány e függeléke egy életrajzi talány elé állít, melyet a rendelkezésemre levő anyagokkal nem vagyok képes megoldani. E költeményekben ugyanis tanulótársai úgy szólnak URIRhoz, mint a ki a bölcsészetdoktori vizsgát megelőzően a theologiae doctor rangját már megszerezte volt. Az egyik, WILH. JACOB. ALLART ily megszólítással vezeti be versét: «Ad doctissimum D<sup>n</sup>. Johann. N. Uri cum uti quondam egregio Specimine Theologico, ita nunc Philosophico, mirandum phaenomenon, quod Fulmen audit, brevi et perspicua Dissertatione Inaugurali aperiret et Summis proin Philosophiae Honoribus publice ornaretur.» Distichonjait pedig így végezi:

«Quam bene conveniunt et in una sede morantur  
Perspicuensque Soplus, Theologusque probus.

Pedig theologiai doktori dissertatióját csak két évvel későbből ismerjük. Ugyanis 1755 június 28-án ugyancsak Harderwijkban teszi közzé értekezését: *Dissertatio Philologico-Theologica Inauguralis De Rege feliciter regnante שִׁלְהָ . . . pro gradu Doctoratus in SS. Theologia etc.*, melyben a Genes. 49, 10 magyarázásának sokat faggatott kérdéséhez szól hozzá. E két

munka egyike sem szerepel BALOGH FERENCZ bibliographiai kimutatásában.

Kettős doktori babérral URI aztán Leiden, Holland akkor is, most is, leghíresebb egyeteme felé veszi útját. 1756 szeptember 17-éről az ottani Album Academicum a következő feljegyzést mutatja: «Johannes Uri Korosino-Hungarus 29 [éves] T. et P. Dr.» Nem tudom, min alapszik a Lexikon azon adata, hogy itt «jogot kezdett tanulni és ebből is letette a doktori vizsgálatot». E tényeknek nem akadtam nyomára. De kétségtelen, hogy Leidenbe URIT a nagy SCHULTENS ALBERT híre csábította, korának legkiválóbb orientalistájé, ki a héber-arab philologia terén a maga idejében uralkodó iskolát alkotott, melynek, mint kimutattam, számos jeles magyar növendéke is volt,\*) és mely iskolának csillaga csakis a század végén a párisi *Silvestre de Sacy* iskolájának feltűnésével homályosodik el. Itt a nagy vezér mellett URI azon tanulmányoknak szenteli magát, melyek a leideni iskola hírét mai napig fenntartották, az arab-héber philológiának, valamint az akkor elérhető keleti irodalomtudomány egyéb ágainak. Munkái, melyek már most 1761-től kezdve sűrűn jelennek meg, az arab, héber, perzsa, török irodalom körében mozognak.

Ezek közt leginkább alapította meg tudós hírét egy a BALOGHTól egybeállított jegyzékben hiányzó kiadvány, melyet — a mindjárt ismertetendő emléktábla tanúsága szerint is — az oxfordi kataloguson kívül URI legjelentősebb dolgozatának tartottak. Kedvező fogadtatásáról és elterjedéséről a tudományos világban az a még mai nap is ritkaság számba menő körülmény tanuskodik, hogy tíz éven belül két kiadást ért. E munka a «Burda», azaz «*Köpenyköltemény*» név alatt az iszlám világában nagy hírnek örvendő költemény kiadása és magyarázata. Szerzője az északafrikai berber népfajból származó, Felső-Egyiptom Abúszír helységében született SEREF AL-DÍN MUHAMMED B. SZA'ÍD AL-BÚSZÍRI (szül. 1212-ben, megh. 1294—8 körül Kairóban). Vallásos költő volt, ki a próféta tiszteletére több költeményt írt, melyek közül azonban egy sem vergődött oly hírre, mint e «*Köpenyköltemény*». Nevét a következő csodás történetnek köszöni, melyet

---

\*) L. Egyetemes Philológiai Közlöny i. h. 121—129. l.

maga a szerző következőképen beszél el: «Megesett rajtam, hogy hűdés ért ép azon időben, midőn e költemény szerkesztésével foglalkoztam. Munkám elvégzése után istenhez könyörögtem, hogy szabadítson meg testem nyomorúságától; imámat azzal toldottam meg, hogy sírva mondtam el versemet. Álomba merülvén a prófétát láttam, a mint áldott kezével testem bénult részét érinté és köpenyt borított reám. Arra ébredtem, hogy teljesen felgyógyultam; csudás lútományomról azonban nem szóltam senkinek. De még az nap egy fakirral találkoztam, ki elkérte tőlem új munkámat, melyben a prófétát dicsőítem; kérdésemre, hogy melyiket érti — hisz több efajta verse volt — «azt — mondá — melyet betegséged alatt készítettél» és nyomban el is szavalta az elejét. «Tegnap — úgymond — a próféta jelenlétében hallottam az egész költeményt és láttam, a hogy egy köpenyt borított a szavalóra.»\*) Ez a «Köpenyköltemény» elnevezésének oka. E csudás történet csakhamar híressé tette a verset; még a szerző életében szent szövegnek tekintik, melyet a legnagyobb áhitattal környeznek. Gyógyító amulettekre használják egyes sorait; ájtatos gyülekezetekben éneklék. E szentséges jelleget az egész muhammedán világban egészen mai napig fenntartotta. A «Köpenyköltemény» éneklésével kísérik a halottat utolsó nyugvóhelyére. E fontosságával az irodalomban elfoglalt állása is lépést tart. Az iszlám nagy területén használt minden nyelvre le van fordítva; mindenféle mesterséggel még ki is bővítették és fejlesztették. Egész kis könyvtárt tesz a hozzá fűződő kommentár-irodalom.\*\*\*) Nemcsak egyszerű értelmét magyarázzák; hanem minthogy mystikus értelmet is tulajdonítanak neki, ez irányban is mesterkedik körülötte a titokzatosságokban kéjelgő exegesis. Aztán kutatják a költemény magikus hatásait is: hogy az egyes verssorokat amuletumnak használva, mily formában, mily esetekben, mily eredményt érhet el velük a bajba

---

\*) Lásd RENÉ BASSET, *La Bordah du Cheikh El-Bousiri, poème en l'honneur de Mohammed traduite et commentée.* (Paris 1894: = Bibliothèque Orientale Elzévirienne, LXIX. része.)

\*\*) BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I. köt. 264—266. l.

sülyedt igazhívő.\*) Pedig vajmi egyszerű, könnyen érthető költeményről van szó, mely 172 distichonban az iszlám népszerű prophétológiáját foglalja össze.

E költemény eredeti arab szövegének editio princeps-ét latin fordítással adta URI JÁNOS 1761-ben.\*\*\*) Szándéka volt MERZÚKI arab scholion-jait is kiadni a költeményhez; de ismeretlen akadályok e szándékát meghiúsították; csak a költemény keletkezését előadó bevezetést közli MERZÚKI szövegében. — URI lelkületének jellemző vonását mutatja a könyv dedicatioja: «Deo ter Optimo Maximo atque amicis charissimis dilectissimis hunc suæ industriæ partum offert Job. Uri.»

E munkához (57—76. lapon) függelékül URI egy értekezése van kapcsolva e czímen: «*Origines Arabico-Hebraicae*», melyet mutatóvornak jelez egy terjedelmesebb munkából, melynek bevégezésétől, úgymint a MERZÚKI scholionjainak közlésétől «insperato et inopinato causarum quarundam concursu circumfusus» maradt el. Az *Origines*ben a sémi nyelvek szótárának nyolcz szócsoportját fogja etymologiai vizsgálat alá, azon módszer szerint, melyhez a SCHULTENS iskolájában szoktatták. Ezen módszer ugyanis régebb párja a mostan divatos panbabylonismusnak, mely szerint a sémi szók etymonjait nagy egyoldalúsággal derűreborúra a babylon-assyriai ékiratos nyelvből fejtik ki. Újdonat-új, eddig ismeretlen jelentéseket fognak rá p. o. a bibliai héber szókra, valamely rokonhangzású, nem is miudig biztos ékirati szó alapján és azt a jelentést teszik az illető szó etymonjává. A SCHULTENSÉK idejében az arab nyelv gazdagságát használták fel a hozzá képest koldus-szegénységű egyéb sémi nyelvek magyarázására. Mindent az arab alapján akartak megérteni. A héber szó jelentésének pontos meghatározásában előbbre helyezték az

---

\*) Minderről bővebben szölok a R. BASSET munkája alkalmából írt cikkekben, *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXI. köt. (1895) 304—311. l.

\*\*) *Carmen mysticum Borda dictum Abi Abdallah Mohammed ben Seid Busiridæ Aegyptii. E cod. MS. Bibl. Lugd. Batav. latine conversum. Accedunt Origines arabico-hebraicæ. Paravit et edidit Jon. Uri. Lugd. Batav. 1761, 4°; ed. 2. Traj. ad Rhon. 1771, 4°.*

arab nyelvhasználat tanuságát az évezredes szótári és exegetikus hagyománynak.<sup>1)</sup>

Tudjuk, hogy az ó-perzsa philológiának is volt ily korszaka, midőn HAUER iskolája a Zendaveszta szavainak értelmezésében előnyt adott a szanszkritből következtetett etymológiának a párszi iskolák magyarázó hagyománya fölött, melynek a nemrég elhunyt SPIEGEL volt a szószólója. URI JÁNOS is munkatársra volt az ő idejében Leidenben uralkodó panarabistikus módszernek a sémi etymologia terén. Mindent az *arabból* lehet csak megmagyarázni és megérteni. E nyelvben található meg a sémi szavak eredeti és igazi jelentése. E módszeres tanhoz nyújt adalékokat az «Origines arabico-hebraice» című mutatványban,<sup>2)</sup> melyben a Schultens-iskola hű tanítványának bizonyul etymologiai téren, valamint egyéb munkáiban ez iskola nagy hatását mutatja a szigorú philologiai módszer dolgában.

Ugyanazon célnak és módszernek szolgál ugyancsak 1761-ben Leidenben megjelent rövid dolgozata (BALOGH is fel- említi): «*Prima decas originum Hebraeorum genuinarum ad loca biblica rectius intelligenda* (II. + 35. lap), melyben ismét tíz héber-arab gyökércsoporton mutatja be a SCHULTENS elveinek alkalmazását.<sup>3)</sup> A biblia számos helyének csak úgy találhatjuk helyes értelmét, ha a héber szavak igazi jelentésének felderítésére az arab megfelelőket használjuk. «Hoc pacto — így ítél róla bevezetésében — Linguam Hebraeam ad perfectiorem evenemus gradum, et ab iis, quibus æquitas cordi est, laudis mercede non frustrabimur.» A Prima decas cím («finis primæ decadis», mondja a könyvecske végén is), arra mutat, hogy szándékában volt ez etymologiai kutatásainak folytatást is adni. Azonban, tudtommal, újabb Decas-sal ezentúl nem állt elő.

<sup>1)</sup> Lásd Emlékbeszédemet FLEISCHER LEBERRECHT HENRIK fölött. Budapest 1889; Akadémiai Emlékbeszédék, V. köt. 4. sz.) 10. l.

<sup>2)</sup> A függelék a következő héber-arab gyökök etymológiájára és a bibliamagyarázatban való alkalmazására terjed: דוד, קשב, אמין, ערין, מרל, גרה, לון, שבט.

<sup>3)</sup> Az e munkában magyarázott gyökök a következők: חפר, לויץ, לוע, קדר, בלל, פטר, צרה, גלע, עלם, בהל.



## III.

1770-ig tartózkodik URI Leidenben. Ekkor a szerény magyar tudóst életének legnagyobb elégtétele, dicsősége éri. Már elmondtam más alkalommal, hogyan került ez évben Angliába. Az oxfordi Bodleyan-Library igazgatói nem találtak szakembert, ki elég sokoldalú nyelv- és irodalomismerettel rendelkezik, hogy a soknyelvű keleti kéziratokban gazdag könyvtár kincseit egy tudományos katalogusban ismertesse. A leideni tanárok révén SIR JOSEPH YORKE (Baron Dever), Angolország németalföldi követe, URI JÁNOST ajánlotta e nagy képességeket feltételező feladat teljesítésére. Az oxfordiak tényleg a magyar fiatal tudóst hívják meg. Angliában mindjárt megérkezésekor egy még Leidenben készült tudományos munkával köszönt be, mely Oxfordban 1770-ben jelenik meg. BALOGH JÁNOS lajstromában nem említi. Ugyanis AL-NASZAFI muszlim theologus *dogmatikai tanköteményét* arab nyelven kiadta és latin fordítással magyarázta; e munka függelékéül SZA'DI *Búsztánjának* bevezetését közölte perzsául és latinul.<sup>1)</sup> Ezt mindjárt 1771-ben követik a BALOGHNÁL is fel-említett *«Török levelek és perzsa elbeszélések, eredetiben latin fordítással»*,<sup>2)</sup> mely dolgozatot itt különösen abból a szempontból emelem ki, hogy URI keleti nyelvismereteinek a törököt is befoglaló terjedelmére reá mutathassak.

Még egyéb tudományos munkák is jelzik oxfordi szorgalmát;<sup>3)</sup> de figyelmének súlypontja természetesen arra a feladatra esik, a melyért Angolországba hitták volt. Másfél évtizeden át foglalkozott a Bodleyana gazdag kéziratkincsével. 1787-ben nyomtatásban jelenhetett már meg munkájának eredménye, egy testes foliáns, mely ezentúl a könyvtár keleti kéziratai leírásának NICOLL-, majd PUSEY-től folytatott munkájában szilárd alapul szolgált.

<sup>1)</sup> Carmen Arabicum, sive verba doctoris Auheddini Al Nasaphi de religionis Sonniticae principiis numero vineta, nec non Persicum, nimirum Saadi Shirazidæ operis Pomerium dicti initium ubi de Deo T. O. M. Edidit et latine vertit J. Uri. Oxonii. 1770.

<sup>2)</sup> Epistolæ Turcicæ et narrationes Persicæ editæ ac latine conversæ ab Joanne Ury. Oxonii 1771.

<sup>3)</sup> Itt jelenik meg többek közt a Pharus artis grammaticæ hebrææ, Oxon. 1784. (BALOGH is említi.)

URI e katalogus-munkáját a Bodleyan-könyvtár igazgatóságának «ex ædibus Clarendonianis die 2-do Febr. 1787»-ről kelt előszava vezeti be, melyben a munka történetét adja elő és URI munkájának érdemét is dicsérő módon méltatja. Leidenből ajánlották nekik e tudós szakembert a sokoldalúsága miatt nehéz munka teljesítésére:

«Is erat *Johannes Uri, Hungariensis*, qui iam tum Lugduni Batavorum commorans sub Cl. J. Schultens Linguis orientalibus operam dabat. Virum ita nobis commendatum ultro excepimus, et annuo stipendio donavimus, donec negotium ad finem perductum fuerit. Is igitur in hac Recensione per multos annos desudavit: singulos Codices, qui in Linguis, Hebraica, Chaldaica, Aethiopica, Syriaca, Arabica, Persica, Turcica conscripti fuerint ad examen revocavit, Argumenta eorundem nonnunquam paucioribus, interdum vero (ubi nempe illud exigere videretur Argumenti Dignitas) diffusioribus verbis exposuit, Titulos diligenter inspexit, eosque, ut et ipsa Auctorum Nomina, tum Latine, tum ipsis Scriptorum Codicumque Linguis, quoad fieri potuit exhibuit: Inconditam atque indigestam Codicum congeriem non tantum in Linguarum in quibus exarati erant Classes diduxit, sed etiam, habita ubique Voluminum formæ ratione, in Scientiarum et Disciplinarum Ordines, prout in optimis Catalogis fieri consuevit, digessit.»

Ámde nincsen megemlítve, hogy maga URI is írt egy előszót a nagy munkához, melyet azonban, nem tudhatni, mi okból, nem akartak kiadni. Nagy hazánkia ez előszavának szövege azonban nem veszett el. HORVÁTH ISTVÁN a Nemzeti Múzeumban őrzött nagybecsű anyaggyűjteményének URIRA vonatkozó czédulájának egyike a következő tény ismeretére vezetett. 1827-ben dr. PARR SÁMUEL, hattoni curatus, a londoni Sz. Pál székesegyház præbendariusza és buzgó könyvgyűjtő hátrahagyott nagy könyvgyűjteményéről, e czímen: *Bibliotheca Parriana*, egy katalogust adtak ki, melynek 62. lapján a theologiai szakba besorolva Kennicott: «Dissertatio generalis in vetus testamentum» cz. munkája van felhozva, egybekötve a «Codices Manuscripti Hebraici et Chaldaici una cum Arabicis caractere hebraico expressis» czíművel «with an Authograph of the learned and judicious Preface intended for publication by the profound Orientalist, the Editor, Dr. Uri, and insolently rejected and quibbled by Dr. Randolph, the Canon of Christ Church», azaz: «együtt egy tudós és élesítéletű előszó autograph-jával, melyet

közzétételre szánt a katalogus szerzője, a mélységes orientalista, dr. URI, de melyet méltatlanul visszautasított és mindenféle ürügy alatt elmellőzött dr. RANDOLPH, a Christ-Church kanonokja » URI a könyvtár gyűjtőjével személyes baráti viszonyt folytatott. Ezt a katalogus egy adatából következtetem. A 270. lapon ugyanis VERWEY I. Nova Via Docendi Græca (Amsterd. 1737) cz. munkáját e jegyzet kíséri: «The gift of the learned Dr. Ury to Dr. Parr.» Bizonyára ily módon került URI előszavának kézírata is a PARR könyvtárába.

Nem kiméltem fáradságot, hogy megtudjam, hová került e könyv, mely nagy hazánkfia egy kiadatlan értekezését saját kezeirésében foglalja magában. Nem is tekintve e kéziratnak érdekességét magyar szempontunkból, mindenesetre tárgyi és irodalmi szempontból is kell, hogy nagy fontossággal birjon. Mi lehet az oka annak, hogy dr. RANDOLPH e «tudósnek és élel-ítéletű»-nek mondott munkát elnyomja? Utánjárásomnak eddig csak az az egy *negatív* eredménye volt, hogy megtudtam, hogy PARR könyvgyűjteménye nem *egy* helyre került, hanem hogy szét van szórva. De nem volt módomban megtudni, hogy a szóban forgó kötet hová került. A minek magános kérdezősködéssel nem tudtam végére járni, talán inkább sikerülne hivatalos utánjárásnak. Az a meggyőződése, hogy méltó feladatot teljesítene könyvtárunk, ha hivatalos lépéseket tesz arra, hogy híres hazánkfia ezen irodalmi szempontból fontos autograph ineditumának nyomára jusson és azt az utókor számára megmentse. Nem tétélezhető fel, hogy PARR Kennicott-kötete, melyhez URI e reliquiuma hozzá van kötve, nyomtalanul elkallódott legyen.

#### IV.

Egy negyed évszázadot töltött URI Oxfordban. PÉCHY IMRE\*) közléséből tudjuk, hogy ez idő vége felé, 1794-ben, tehát két évvel halála előtt, BUDAI EZSAJÁS látogatását fogadta Oxfordban, mely látogatás emlékére a debreczeni kollégium könyvtára őrzi. BUDAI ugyanis URI egy munkájába, melyet e találkozás alkalmával a szerzőtől ajándékba kapott, URIRól és oxfordi találkozásuk-

---

\*) Figyelő 1876. évf. 27. l. PÉCHY az emléklap tartalmát teljes szövegben közli.

ról egy érdekes emlékjegyzetet írt latin nyelven. Bár nem volt hivatalos tanári állása az oxfordi egyetemen, nagy tudományát, könyvtári tiszte mellett, tanító működéssel is hasznossá tette. Sokan fordultak hozzá, kik a keleti tudományok azon körében, melyben ő maga a nagy SCHULTENS tanítványa volt, okulni és tökéletesedni óhajtottak. E csendes működésének nagy hatását egy okmány hirdeti, mely érdemes arra, hogy a magyar tudományosság története megőrizze. \*) Ez előadásom záró pontján e tisztelet óhajtom teljesíteni.

A WESLEY-mozgalom egyik nevezetes képviselője volt keletkezése idejében egy ADAM CLARKE nevű angol theologus, kinek a vallásos ébresztés körül kifejtett tevékenységén kívül, melyet prédikáló utazásaiban érvényesített, tudományos tekintetben is sok érdemei voltak. Jelesül nagy buzgalmat fejtett ki egy polyglott biblia létesítése ügyében. Ez érdekes férfiú életrajzát halála után egy vaskos három kötetre terjedő munkában adták ki: *An Account of the Religious and Literary Life of Adam Clarke* (London 1833), melynek gerinczét magának CLARKE-nak naplójegyzetei és nejehez, családja egyéb tagjaihoz és barátaihoz intézett levelei képezik.

1812-ben a methodista theologus egy időre Oxfordban telepedik meg és e tartózkodásáról a nevezett életrajzi munka II. kötetének 298. lapján a következő naplófeljegyzést veszi át: «Mivel alkalmatlannak véltem — úgymond ADAM CLARKE — hogy vendéglőbe szálljak, magánházban fogadtam lakást. Kellemes meglepetésemre azt láttam, hogy ugyanazon lakóhelyre kerültem, melyet huszonöt éven át a híres Dr. URI JÁNOS foglalt el, egy Leidenben kiképezett magyar, kit az (oxfordi) egyetem áthítt, hogy a Bodleyana-könyvtár keleti kézíratait rendezze, katalogusba foglalja és leírja. Ő az, ki a Burda című arab költeményt kiadta és latinra fordította. Hetven évet meghaladó korában 1796-iki október hó 18-án esti 8 óra felé vacsora közt hirtelen halt meg. Dr. WHITE, az egyetem ez idei arab professora, tanítványai közül való; úgy mint e helységben a legtöbben azok közül, kik a keleti irodalmakban kitűnnek, okta-

---

\*) Dr. MARGOLIOUTH D. S. oxfordi tanár volt szíves ez adatra figyelemztetni.

tásukat Dr. URI JÁNOSNAK köszönik. Bús érzés, bár kedves gondolatoktól indítva a következő sorokat vésette velem egy üveg négyzetére azon szoba ablakúnak, a melyben kutatótt, a melyben meghalt, és a melyben én most írok.»

Íme a felirat szövege, melyet szabad e helyen angol eredetije szerint is megőrizni:

«Sacred to the Memory of  
 John Uri D. D.  
 Born in Hungary and educated at Leyden  
 He was invited over into England by the  
 University of Oxford  
 to describe, arrange and catalogue  
 The Oriental MSS. in the Bodleyan Library.  
 His oldest and most intimate acquaintances  
 Ever found him to be  
 An honest man, a pleasant Companion and a  
 Conscientious Christian.  
 To his powerful knowledge as an  
 Oriental Scholar  
 His Catalogue of the Arabic MSS. in the Bodleyan Library  
 His Hebrew and Arabic Grammar  
 His edition and Latin translation of the  
 Celebrated Arabic Poem colled  
 Al-Bordha  
 Together with his numerous Pupils  
 Who have distinguished themselves in the Walks of Literature  
 Opened to them by their Preceptor  
 Bear the most distinguished and decided testimony.  
 A stranger to his Person but not to his  
 Literary and moral worth:  
 Dares to entrust even to Glass  
 In the apartment twenty-five years  
 Occupied by this eminent man  
 This Memorial  
 To Learning that can never perish  
 And Virtues that can never die.  
 After suffering much by increasing infirmities  
 During the last two years of his life  
 He died suddenly in his apartments  
 About eight o'clock of the evening of  
 October 18. 1796.  
 Aged 70 years  
 His mortal remains were deposited in the

Chancel of St. Michael's Church in this city  
Where, for lack of a Monument,  
The passenger can scarcely say  
Here lies Uri.\*

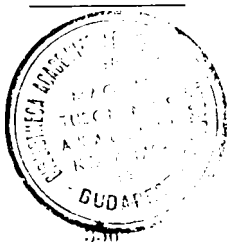
Magyarra fordítva:

„Szentelve Uri János theolog. doktor emlékének. Magyarországon születve és Leidenben nevelve, az oxfordi egyetem áthitta őt Angliába, hogy leírja, rendezze és katalógusba foglalja a Bodleyan-könyvtár keleti nyelvű kéziratait. — Legrégibb és legbizalmasabb ismerősei mindenkor becsületes embernek, kedves társnak és lelkiismeretes keresztyénnek találták. Hatalmas ismereteiről a keleti tudományban a legkitünőbb és leghatározottabb tanúságot tesznek Katalógusa a Bodleyan-könyvtár arab kézíratairól, Héber és Arab nyelvtana, a Burdának nevezett híres költemény kiadása és latin fordítása, számos tanítványaival együtt, kik kitüntették magukat azon irodalom köreibben, melyet mesterük nekik megnyitott. Egy bár személyére, de nem irodalmi és erkölcsi érdemeire nézve idegen, azon lakásban, melyet e kitűnő ember huszonöt éven át elfoglalt, ablaküvegére bizza ez emlékjelt tudományról, mely soha nem pusztulhat el, erényekről, melyek soha nem halhatnak meg. Miután élete utolsó két évében sokat szenvedett vala egyre növekvő betegségektől, szülésében hirtelen meghalt esti nyolcz óra felé, 1796 október 18-án 70 éves\*) korában. Halandó maradványait a város Sz. Mihály-templomának chorusában helyezték el, a hol egy emlékkő hiányában, az arra menő bajosan mondhatná: Itt nyugszik Uri.»

Az üvegtábla rég elpusztult; vele CLARKE érzelmes felirata. Hadd maradjon fenn e helyen is, mint nagy hazánkfia, a tudós és erényes URI JÁNOS emlékének felújítója. A magyar tudomány büszkén említheti e nevet. Tartsuk tisztelőn!

---

\*) Helyesebben 72 éves korában. BUDAI EZSZÁJÁS fent említett jegyzetében 1794-ben azt mondja róla: „licet esse septingenario major.»





*Barjot le Mignot*





*W. Weinert*



## A. C. BARBIER DE MEYNARD ÉS M. J. DE GOEJE KÜLSŐ TAGOK EMLÉKEZETE.

GOLDZIHÉR IGNÁCZ rend. tagtól.

(Olvastatott a M. Tud. Akadémia 1909 nov. 29-én tartott összes ülésén.)

A nagyhírű orientalisták közül, kiknek neveivel első osztályunk, régi hagyományát követve, külső tagjainak díszes sorát ékesíté, a tudományos világ rövid időközben kettőnek gyászolta elhunytát: a francia *Adrien Barbier de Meynard*-ét (külső taggá választottuk 1900-ban, meghalt 1908. márczius 21.) és a hollandi *Michael Jan de Goeje*-ét (külső taggá választottuk 1882-ben, meghalt 1909. május 17.).

Mindketten vezérlő egyéniségek voltak a keleti tanulmányoknak a XIX. század második felében.

Mind személyes, mind tudományos szempontból arra kínálkozik emlékükhöz, hogy együttesen rójuk le irányukban a kegyelet tartozását, melyet emlékbeszédeinkkel teljesítünk. Több évtizeden át feladatuk és céljaik rokonsága miatt is benső barátság fűzte őket egymáshoz. Magamnak is így együttesen élnek hálás emlékezetemben. Fiatalkoromban mindkettő jóakaróim, törekvésem megbecsülői és buzdítói közé tartozott; később is, halálukig, nagyon közel állottam hozzájuk. S emlékezetesebbek azok a kedves esti órák, melyeket Párisban, többibben az *École spéciale des Langues Orientales vivantes* igazgatói termében a két, egyéni tekintetben is szeretetreméltó férfival tudományos eszmecsere közt tölthettem.

Ily személyes tekinteteken kívül két kültagunk emlékezetének egybefoglalását lehetővé, sőt ajánlatossá teszi a két nagy

tudós irányának rokonsága is. Mindkettőjüket az iszlám-világ kulturája, ennek története érdekli; a történelmi élet mozzanatai közt meg nem annyira a kardok csörtetése, a nagy háborúk eseményei, — bár ezeket sem hanyagolják el — mint inkább a belső állami élet és intézményeinek fejlődése, a társadalom szervezete, műveltségi állapotai. Rokonságot mutatnak egymással azon philologiai munkában is, melylyel a keleti tanulmányok apparatusát egy-egy emberéleten át gazdagítják. Ha áttérünk munkáik jelemzésére, meglátjuk, hogy ezek gerinczét az a törekvés teszi, hogy a kelet és nyugat könyvtáraiban kéziratokban szunnyadozó legrégibb geographiai és történelmi forrásmunkákat szövegük kiadásával és feldolgozásával életre keltsék. S életök e munkájával korszakot jeleznek a keleti világ történelme ismeretében. Az orientalizmus terén tudományos történetírásról csak azóta lehet szó, mióta az ő kiadványaikkal az elérhető legrégibb forrásokra mehetünk vissza. A hollandi tudós e körben kétségtelenül hathatósabb credményeket ért el, mint franczia kollegája és barátja. Inkább központosította magát e feladatra, míg emennek irodalmi munkája kezdettől fogva sokoldalúság felé törekszik.

*De Goeje*, habár többhöz értett, mint ahhoz a sokhoz, a mit irodalmi érvényesülése mutat; habár bőven kimutatta, hogy értelmi erejét nem használta kizárólagosan a tudományos érdekek egy körülhatárolt körében: munkásságának derekán a szó legbővebb értelmében mint *arabista* tűnik ki. E concentrációval a legelső helyet vívta ki a maga számára az arabisták köztársaságában és személyes erényei által is korunk arabistáinak mintegy jegyezsedő pontja volt. E szerepében bajosan akad utóda a túlélők közt.

*Barbier de Meynard* felülmúlja őt az irodalmi munka sokoldalúságában. Már az irodalmi kör, melyben érvényesül, három fontos ázsiai kultúrnyelvre terjed, a mint a *Fleischer* iskolájában mondani szoktuk »az iszlám három főnyelvére« (die drei islamischen Hauptsprachen): az arabon kívül a perzsára és a törökre is. E három irodalom mindegyikére terjednek munkái. Életpályája jó részét gyakorlati hivatásban töltvén el, a nyelvek gyakorlati használatát is mesteri tökéletességre vitte. Leveles gyűjteményem legértékesebb tárgyai közé tartoznak azok a kedves arab és perzsa kétsorosok, melyekkel sok éven át verses alakban küldte újévi jó kívánságait. Lelke finom jellemét nagy mér-

tékben irányították a rajta uralkodó aesthetikai szempontok. A francia ítélok is, pedig az irodalmi nyelv és stílus dolgában alig vannak nálunknál finnyásabbak, dicsérik »la délicatesse de ses goûts littéraires et artistiques«. »Cet esprit naturellement délicat et nuancé — így ítélik róla egyik kollegája — très accessible aux émotions d'art, très passionné de musique, maniait une langue alerte et châtiée dont plusieurs pages restent de vrais modèles.« Ezzel függ össze eleven érdeklődése a keleti költészet és szépirodalom iránt is; mely érdeklődésnek fényes tanúságait több költőről írt essay-ében, arab és perzsa szépirodalmi munkák mesteri fordításaiban birjuk.

\* \* \*

Az irodalmi érvényesülés e különféle módját tükrözi két nagynevű kültagunk életpályája is. *De Goeje*-é a legegyszerűbb professori életpálya, mondhatnám, kerékvágásában indul és folytatódik mindvégig. Az 1836 aug. 13. a frieslandi Dronrypban született hollandi ifjú miután egyetemi tanulmányait 1854—60-ig Leidenben a keleti tudomány legelső egyetemi mesterei alatt elvégezte, külföldi nagy könyvtárakban dolgozik, rendszeresen gyűjti kitűzött tanulmányainak anyagait; hazájába visszatérve a gazdag keleti kéziratár óráé nevezik ki, majd nyomban, 1866-ban ugyancsak a leideni egyetemen rendkívüli, 1869-ben rendes tanári állást nyer, melyet sok kitűnő tanítványt képezve és sok maradandó tudományos munkát teremtve foglal el nyugdíjba lépéséig (1906), mely a hollandi egyetemek szokása szerint hetvenedik életévének betöltésével állott be. Tudománya és egyetemi tevékenysége mellett a nyilvános életben nem igen hajlandó részt venni. Ennek körében csakis még lakóhelyének felvirágozása és különösen iskolaügye iránt tanúsít meleg érdeklődést. Harmincz éven át volt a leideni községtanács tevékeny tagja és mint a leideni iskolák felügyelője nagy része volt az elemi tanügy felvirágoztatásában. Sohasem kívánczozott külső fényre és szereplésre. Jelszava volt, hogy ő *közönséges* ember. Nagy volt a szerénysége, melyből nem zavarták őt ki azok a ritka kitüntetések, melyekkel a művelt világ minden részéről fejedelmek és tudományos testületek elhalmozták. Szerénysége volt tudo-

mányos hatásának fő tényezője. A tudományban, mint alkal-  
munk lesz látni, arra a körre szorította működését, melyről  
érezte, hogy benne értékeset és maradandót alkothat. »Mű-  
helyéből — így jellemzi tanítványa és utóda *C. Snouck Hur-  
gronje* ravatali beszédében — nem került ki a világot bámulatba  
ejtő hirtelen villámeczikázás, de igenis kikerültek onnan a homály-  
ból lassan előtörő fénysugarak, melyek mindinkább bővebb térre  
terjedtek. Nincsenek meglepő felfedezései, melyek a tudományos  
világban előbb idegenkedést, aztán harcot, majd végül méltá-  
nylást idéztek elő, hanem nap nap után végezett munkája  
szilárd alapon induló és maradandó értékkel bíró tevékeny-  
ség volt.«

\* \* \*

Változatosabb, külsőleg talán ragyogóbb is volt életpályája  
Barbier de Meynardnak. A család, melyből származott, régóta  
a Keleten telepedett volt meg. Ő maga 1826 február 6-án a  
Bonifacio-szoros közelében egy tengeri hajón született, melyen  
anyja Konstantinápolyból Marseille felé volt utazóban. Felsőbb  
tanulmányait Párisban a Louis-le-Grand lyceumban, a *Jeunes de  
langues* osztályában (Hammer Purgstall »Sprachknaben«-nek fordí-  
totta) a külügyi ministerium ösztöndíjasaként kezdte meg. E szak-  
osztály növendékei a keleti diplomatiai szolgálatra voltak ren-  
delve. Majd a Collège de France-ban a híres *Jules Mohl* tanítványa  
volt, kinek később utódja lett e főiskola tanszékén. Főiskolai  
tanulása bevégeztével a diplomatiai pályára kellett lépnie, melyre  
államköltségen előkészítették volt. Nehány esztendő a francia  
külügyi ministerium hivatalaiban tölt el, majd a jaffa-i és jeru-  
zsálem-i francia főkonzulágok mellé küldik, míg 1854-ben  
*de Gobineau* grófot, mint teheráni francia nagykövetet Perzsiába  
kíséri. Ebből az időből valók a fiatal tudós zsengei, első kísé-  
letei a tudományos irodalomban, melyek hazájában és a külföl-  
dön nagyon kedvező itéletben részesültek.

Habár a Keleten eltöltött munkaévek a fiatal tudós iro-  
dalmi érvényesülése szempontjából hasznosaknak s eredménye-  
seknek bizonyultak, mégis mind ő maga, mind pedig a tudomá-  
nyos életpályákat irányító hivatalos tényezők is érezték, hogy  
alig lehetett a jeles fiatal tudós hivatása, noha a *Jeunes de*

langues soraiból került ki, hogy a konzulátusi irodákban dragománoskodják. Az 50-es évek vége felé vissza is hozták Párisba, hogy a tanári pályán válják hasznára hazája műveltségének és a tudománynak, melyben alkotó képessége kitűnő bizonyosságait mutatta volt be. Egyelőre, rövid ideig, a Jeunes de langues oktatásában talál alkalmazást; de már 1863-ban kezdi meg tevékenységét az École spéciale des Langues Orientales vivantes tanári testületében a török nyelv és irodalom tanszékén; majd 1876-ban a Collège de France perzsa, 1884-ben arab tanszékét nyeri el. Charles Schefer halála után az École spéciale igazgatójának nevezik ki, mely szakiskola tanári karához, mint említettem, már 1863 óta tartozott volt. Időközben személyes hatása és szüntelenül gyarapodó irodalmi érdemei 1878-ban meghozzák neki a legmagasabb elismerést, melyet a francia író és tudós becsvágya tetőpontjának tekint: az *Institut* tagjai közé fogadják, melyben nagy társaival szövetkezve ezentúl nagyon széles tevékenységet fejt ki az orientális tudományok érdekében. Ugyanabban az időben a *Société asiatique* is egyik vezérlőjének ismeri el; 1876 óta ő irányította mint szerkesztő a társulat folyóiratát, a *Journal asiatique*-ot, melynek régóta amúgy is szorgalmas munkatársa volt; 1882-ben a társulat másodelnökének, majd *Renan* halála után 1892-ben mint ennek utódát, a társulat elnökének választják.

\* \* \*

Midőn már most a keleti tudományok e két kiváló vezére tudományos életmunkájának ismertetésére és méltatására térek át, e kegyeletes megemlékezés keretében bajosan lehetne mindazokra a nagyértékű dolgozatokra terjeszkednem, melyekkel Barbier de Meynard 1852, M. J. de Goeje 1860 óta a keleti kultúra és irodalmak tanulmányát gazdagították. A terjedelemre és hatásra legkiválóbbak közül is csak azokat érinthetem, melyek a szorosan vett orientalizmuson túl is jelentőséggel bírnak és a Kelet földrajza, politikai és művelődéstörténete tanulmányozóinak kútforrászerű szolgálatot nyújtanak.

Perzsiában töltött hivatalos évei irodalmi pályája kezdetén Barbier de Meynard tudományos érdeklődését is leginkább *Irán* számára kötötték le. Legelső nagy munkája a keleti világ e részé-

ben mozog. Abban az időben Jákút nagy geographiai szótára még nem volt általánosan hozzáférhető; kiadásának óriási vállalkozását a Deutsche morgenländische Gesellschaft csak 1866—70-ben indította meg e munkának *Wüstenfeld*-től kiadott hat vaskos kötettel. A belőle közölt monographikus kivonatok, melyeket az északi tartományokra nézve különösen orosz tudósoknak köszönünk, a tudományos világ figyelmét már régebben irányították a középkori geographia e megbecsülhetetlen bányájára. *Barbier de Meynard* 1861-ben a kéziratok alapján egybegyűjtötte és szótári alakban francia nyelven feldolgozza e fontos encyklopédiának azon czikkeit, melyek a legtágabb értelemben vett Irán tartományait tárgyalják, azaz a Kaspi tengertől az ind oceanig és a Zagros hegységtől az Indus folyam völgyéig terjedő földrészt.<sup>1)</sup> A XIII. század nagy geographiai írójának munkája nem szorítkozik a puszta föld- és helyrajzi adatokra, hanem azokat néprajzi s művelődéstörténeti értesítéssel kapcsolja össze. A Jákút-tól nyújtott gazdag anyagot Barbier de Meynard még egyéb arab és perzsa írók kéziratot munkáiból merített anyaggal egészítvén ki, e munkájával kimerítő encyklopédiát alkotott a középkori Irán politikai és társadalmi történetének ismeretére, melynek nagy jelentőségét a jövőben sem csökkenti az a tény, hogy e leginkább kézirati forrásokat értékesítő munka megjelenése óta e források legnagyobb része kritikai szövegkiadásokban hozzáférhetővé lett.

A keleti geographiai és históriai irodalom ily kiváló ismerőjére bátran bízhatta a párisi *Société asiatique* azt a vállalatát, melynek megindításáért és sikeres bevégezéseért nemcsak az orientalisták szűkebb köre, hanem a középkori történelem kutatói is a legnagyobb hálával tartoznak e tudományos társulatnak. Még a nem-orientalista történettudósok előtt sem ejtek ki ismeretlen nevet, midőn a *Masz'údi* (megh. 957-ben) nevét emlitem, a X. század nagy geographusát és történetíróját, kinek terjedelmes, Tibetig és Ceylonig terjedő utazásai a lakott világ addig még kevésbé ismert országainak és az azokat lakó népek ismertetésére nyújtottak alkalmat; egyúttal széleskörű irodalmi tanul-

<sup>1)</sup> *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, 2 kötet. Páris 1861.

mányai alapján alkotott históriai munkáival egyike az arab irodalom legértékesebb történetíróinak. A korabeli száraz krónika-íróktól előnyösen különbözik azzal az eleven érzékkel, melyet a politikai eseményeken túl a társadalmi viszonyok s minden oldalon a művelődéstörténeti mozzanatok iránt tanúsít és munkáiban érvényesít. Nagyon gazdag mindenféle társadalmi részletek elmondásában, melyek, habár sokszor csakis anekdotikus értékkel bírnak, mindenesetre erős fényt vetnek a közművelődési viszonyokra, melyek közt keletkeztek, vagy a melyekre vonatkoznak. Még a »folklore«-nak is becses adalékokat szolgáltat. Hozzászoktunk Masz'údit kritikai óvatossággal használni; a khalifátus viszonyaival szemben pártállást foglal; ennek szempontjából kell sokszor itélnünk adatainak megbízhatósága felett. Vallásos viszonyok iránt is sokoldalú érdeklődést mutat, nemcsak az iszlám terén, hanem az idegen vallások iránt is. A vallásokról és szektákról szóló egy nagy munkája, melyre egyéb könyveiben gyakran hivatkozik, nyomtalanul elveszett, a mint Masz'údi egyéb munkáinak túlnyomó részét is csak címükről és hivatkozásai alapján ismerjük. Csak két nagy munkája maradt fenn e szorgalmas tollú írónak. Ezek egyike, az »*Aranymosók*« című (murúds al-dzahab), mely egyéb népek történetének rövid tárgyalása mellett javarészeben az iszlám első három századának belső történeteit adja elő, mai napig kifogyhatatlan aknája az iszlám kulturtörténetének. A Société asiatique, midőn a tudományos körök közkívánatára e munka kiadását elhatározta, a vállalatot Barbier de Meynard-ra bízta, előbb két társával, (Joseph Derenbourg és Pavet de Courteille) együtt, kik azonban a kilencz kötetre terjedő munka negyedikétől kezdve teljesen reá hagyták a nagy feladat teljesítését.<sup>1)</sup> Ez nem pusztán a Masz'údi arab szövegének kiadására terjedt, — magában véve is nagy tudást és szorgalmat igénylő feladat — hanem azon üdvös szokás szerint, melyet a társulat összes keleti szövegkiadványaiban követ, a szövegek francia fordítására is, mely által e fontos munkát az orientalisták körein túl a történetkutató tudósoknak is általánosan hozzáférhetővé tette.

A világtörténelemnek szolgált ezenkívül azzal a kötettel,

<sup>1)</sup> *Les prairies d'or*. Páris 1861—77.

melylyel az Institut egy nagyfontosságú vállalatához hozzájárult: az Institut-tól kiadott azon gyűjteményhez, melynek anyagait előbb a benczések kezdték egybehordani és melyet 1841 óta az Institut ad ki ezen a címen: *Historiens des Croisades* (1908-ig 19 kötet in fol.). A keresztes háborúk történeteinek e gyűjteményben egyesített forrásmunkái több sorozata közt az egyik a keleti forrásokat foglalja magában.

E sorozat negyedik kötetéül nyújtotta Barbier de Meynard a XIII. század egy arab történetírójának monographiáját *a két uralomról*,<sup>1)</sup> azaz Núraddin és Szaladin viselt dolgairól, melyek leginkább a keresztes háborúkkal vannak kapcsolatban. E korszak kutatói most *Abú Sáma* arab nyelvű munkáját igen fontos forrásként használhatják.

E nagy munkákon kívül, melyek mellett még csak egy Herát történetét tárgyaló perzsa krónika (Mu'in al-din-től, 2 köt. 1861—63) és a si'ita felekezet törvényeit összefoglaló egy kódex (szerzője Abulkászim al-Hilli) fordítását (2 köt. 1872.), Jules Mohl bevégezetlen *Sahnáne*h munkájának kiegészítését (a VII. kötettel) óhajtanám futólag megemlíteni, nagy számmal vannak az arab és perzsa irodalomtörténet egy-egy kimagasló alakjáról szóló essay-i, melyek 1852 óta, élete legutolsó évéig leginkább a tőle szerkesztett *Journal asiatique*-ban jelentek meg.

Nagyban túllépném e megemlékező előadás határát, ha az alapos tudományos elmélyedést az előadás előkelő izlésével egyesítő e dolgozatok mellett kimerítőbb mértékben állapodnám meg. Valamint nagyobb munkái, úgy e kisebbek is az arab és a perzsa irodalom mesterét mutatják. Nem maradt alább a *török irodalom* iránt tanúsított érdeklődésével és a török nyelv terén tett tudományos szolgálataival sem.

Mínthogy minket a török philologia haladása sok szempontból nagyon közelről érdekel, nem intézhetem el csupa futó felemlítéssel Barbier de Meynard-nak azt a munkáját, melylyel a *török philologia* terén emlékezetes nyomot hagyott. Érttem azt a nagy szótári munkáját, melylyel a török szótárirodalom egy hézagát töltötte ki. A régebbi török szótárak, azok, melyek tanulmányaink alkalmával segédeszközüil szolgáltak,

<sup>1)</sup> *Le Livre des deux jardins ou Histoire des deux règnes.*



anyagukat a klasszikusnak mondott, arab és perzsa kölcsönzőkkel a török alap majd csaknem felismerhetlenségeig túláradozó, mesterséges stílusú irodalmi nyelvből merítették. A népnyelvre alig vetettek ügyet. A szótári anyagnak, a politikai és művelődési viszonyok újabb alakulásaival kapcsolatos, tőlük előidézett bővülését és módosulását tekinteten kívül hagyják. Ezt a szótári hagyományt legelőször *Ahmed Vefik* nagyhírű török államférfi, az első török parlament volt elnöke, törte át *Lehdse-i-othmánijje* című szótári munkájával. A hagyományos szóanyagot kívül szótára anyagába bekebelezi azokat a neologismusokat, melyek a fejlődő művelődési viszonyokat és a politikai életben beállt változásokat kísérik, és melyeknek ismerete nélkül az újabb török prózairodalomban alig lehetne eligazodni. Ellenben kirekesztette a törökségbe féktelenül befészkelődött arab-perzsa szóanyagból azt a holtterhet, mely igazában nem vált a török szókincs sajátos alkotó elemévé, hanem csakis a fellengős stílust túlzó tudákos írók tollán egészen önkényes módon fordul meg. A török prózairodalom fénykorának híres írói és velük egy húrón pendülve a magasabb hivatalos stílus kezelői, ugyanis abban találták a stílus jelességét, hogy írásukat a sok arab és perzsa szó és szólások halmozásával körülbelül kivetkőztették török jellegéből. A polgárjogot nyert kölcsönzőkön kívül a török szókincsben soha valódi élettel nem bíró idegen szókkal és synonymhalmazatokkal piperézik fel előadásukat. Olyan nyelvformát alkotnak, melyen csak írni lehet, de beszélni, legalább az ember saját szája íze szerint, rajta nem igen beszélhetni. S csakis az írás e módját tekintették *ékes* írásmódnak; annál ékeesebbnek, mennél inkább nyomják el a tősgyökeres török zamatot az exotikus elemek és ezeknek körmönfont, sokszor ízetlen nehézségeket és elmésségeket szándékosan kigondoló alkalmazása. A török prózán uralkodó e ferdeség azzal a következménnyel járt, hogy a ki a török irodalom remek termékeit teljesen megérteni és élvezni óhajtja, nem lehet el az arab és perzsa nyelv több mint felszínes ismerete nélkül és hogy tényleg fennáll az a paradoxon, hogy az irodalmi török nyelv ismerete az arab és perzsa, de különösen az előbbi ismeretének arányában fokozódik és tökéletesedik.

Ahmed Vefik már most szótári munkájában a fentemlített modern kiegészítés mellett selejtező munkát is végez, midőn kirekeszti a török szókincsből azt a határtalan számú idegen elemet, mely a nyelv természetszerű fejlődése során nem vált, polgárjogot nyert kölcsönszóként, a török szókincs alkotó elemévé. Ahmed Vefik még más irányban is óhajtott túlmenni az addig szokásos török lexikographiai módszerén. A török szókat nem pusztán alfabetai sorrendben szedi lajstromba, hanem gyökércsaládokat állít fel és a származékokat a gyökérszók körül csoportosítja, körülbelül azon szótári eszmét akarván alkalmazni, melyet 1878-ban a nyugati tudományban Vámbéry *Etymologisches Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen* című munkájában érvényesített. Ámde e téren a keleti tudást hiányos, részben naiv nyelvtudományi belátása számos botlásra csábította.

Hogy csak egy példát említsünk, Ahmed Vefik a *csadir*, sátor, szót e gyökércsoportba helyezi: *csatmak*, összekötni, *csat*-olni. Mintha a *csadir* török szó volna; a perzsa *cseter* pedig ennek romlott alakja. Ahmed Vefik nem gondolhatott arra, hogy indogermán eredetű (szkr. *csátra*) szóval van dolga, mely a perzsa révén mint kultúrszó nyomult a török szókincsbe. Ily példák bőven vannak a tudós török szótári munkájában; Barbier de Meynard egy kritikai cikkében, melyben a szerző érdemét osztatlan méltatásban részesíti, a szócsoportosítás körül megesett tévedései elől sem hűny szemet.<sup>1)</sup>

Azért állapodtunk meg ily körülményesen a török államférfi szótári alkotásánál, mert Barbier de Meynard munkája is tulajdonképpen belőle indul ki és mert azon haladásnak, melyet a francia akadémikus munkája a török szótáriródalom terén jelez, ez utóbbtól is őszintén bevallott előzményeül és forrásául tekinthető. De midőn bőven felhasználja az Ahmed Vefik szótárából meríthető új anyagot, nem lép teljesen szolgálatába; hanem nagy terjedelmű önálló kutatások, széleskörű olvasmány alapján tág kerületben gazdagítja a török szókincs megállapítását a népnyelv és a művelődési neologizmusok irányában. Hogy mily forrásokból merített és hogyan élt velük, legjobban saját szavaival ismertethetem: »Jobbnak hiányában, utazást

<sup>1)</sup> *Journal asiatique*, 1876. évf. II. köt. 278. és kk. II.

tettem, még pedig nem minden vesződség nélkül, a regények és színdarabok világában, melyeket a stambuli sajtó oly szaporasággal termel, melyet siralmasnak minősítenék, ha nem volna hálátlanság félreismernem azt a nagy szolgálatot, melyért elismeréssel tartozom neki.« Tehát a népies és modern török szóhasználat megállapítására annak a tartalmi tekintetben gyenge irodalomnak vette hasznát, melyet a stambuli tollforgatók a múlt század hatvanas és hetvenes éveiben elkövettek. Másként nem is járhatott el, habár — mint az imént idézett nyilatkozatból is kiérezhetjük — a magas irodalmi igényeiről ismert francia írónak nem csekély áldozatába került, hogy az eszmei szempontból keveset nyújtó irodalmon keresztül kinlódjék, csupa szó-böngészés céljaira.

Egyéb forrásokat is feldolgozott. A Bibliothèque nationale egy XVII. századi missionarius, P. Arcère hagyatékát őrzi, ki 30 éven át Törökországban élén, egy török szótárhoz gazdag anyagot gyűjtött. Legelőször Barbier de Meynard vette hasznát e gyűjteménynek, melynek értékesíthető anyagát is beledolgozta nagy munkájába. Ez nem önálló teljes szótárként lépett elő, hanem, valamint Dozy hasonló célú szótári munkája az arab philologia terén, *pótlásként* az ez ideig megjelent török szótárakhoz. E munka, mely összesen 1684 kéthasábos lapot foglal el, két negyedréti kötetben 1881—1886-ig jelent meg <sup>1)</sup> és az eddig közkézen forgó török szótári segédeszközök nélkülözhetetlen kiegészítőjeként tekinthető. <sup>2)</sup>

\* \* \*

Már szóltunk *de Goeje* tudományos életmunkájának főérdeméről. Néki köszönjük az arab földrajzi és történelmi irodalom legrégebb emlékeinek rendszeres kiadását és a tudományos kutatás számára hasznossá tételét. Ezzel azt akarom mondani, hogy a *de Goeje* tudós buzgósa által hozzáférhetővé vált forrásanyag

<sup>1)</sup> *Dictionnaire turc—français, Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour*, 2 köt. Páris 1881—1886. ; 786+898. l.

<sup>2)</sup> A török philologia körébe tartozó munkái során még említésre méltók a *Feth Ali Akhonzáde*, azerbaidzáni török dialektuson írt vígjátékainak fordításai.

nem pusztán az arab philológiának nyújtott anyaggyarapodást, hanem általán a középkori földrajz és történelem kutatóinak megbecsülhetetlen eszközöket szolgáltatott a fenforgó hézagok kiegészítésére, a bizonytalanságok helyesbítésére, a bizonyosoknak feltételezett tények ellenőrzésére. S e ténnyt e helyen, midőn a nagy hollandi tudós emlékének a magyar tudományos Akadémia színe előtt áldozok, különös okom van hangsúlylyal kiemelnem. Kevés híján csakis a de Goeje s részben Barbier de Meynard kiadványaiból voltak meríthetők azon adatok, melyeket történetírásunk a keleti írókból a honfoglaló magyarság és a vele kapcsolatos népek viszonyaira nézve felhasznált és melyeket néhai gróf Kuun Géza részint a *Relationes*-ben, részint a *Magyar Honfoglalás Kútfei*-ben feldolgozott.

E szövegek túlnyomó része abban a gyűjteményben foglaltatik, melyben de Goeje 1870—1894 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* czímen az arab földrajzi irodalom addig csak kéziratokban levő legrégibb munkáit az eredeti szöveg szerint kiadta és felvilágosító adalékokkal ellátta. Nyolcz kötetre vitte e nevezetes forrásgyűjteményt. E gyűjteményen kívül áll *Idriszi* munkája Afrikáról és Spanyolországról, melyet 1866-ban mesterével, a nagy Dozy-val együtt adott ki francia fordítással (*Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*). Ha tekintetbe vesszük, hogy az arab földrajzi írók, a munkáikban tárgyalt földrészeket lakó népek szokásairól, életmódjáról, vallásáról, mondáikról stb. körülményesen szoktak szólni, könnyen beláthatjuk, mily értékes forrásait nyitotta meg de Goeje e gyűjteményével és egyéb földrajzi szövegkiadásaival nemcsak a középkori földrajznak, hanem a történelmi ethnographiának is.

A középkori földrajz ismeretét e szövegkiadványai mellett arab forrásai alapján nagyon szellemes külön tanulmányokkal is előmozdította, melyek az amsterdami kir. akadémia értekezései, az orientalista-congressusok aktái során és egyéb gyűjteményekben nagy számmal jelentek meg. Ezek közt különösen azokat óhajtom kiemelni, melyekben népies képzetek, mondák és legendák földrajzi elemeit fejtegeti és megvilágosítja; pl. többek közt az araboknak *képzeteit Japánról*, mely mondáikban a Vák-vák-sziget néven fordul elő (1882); a *Góg és Mágóg faláról*, mely a keleti Nagy Sándor-mondában szerepel (1888); a *Szent Brandan*

*legendájáról*; az *ephesusi hét-alvók legendájáról* (1891); a *Szindbád utazásairól* (1889), melyek az Ezeregyéj gyűjteményének a világ-irodalomban is nagyon elterjedt epizódját teszik stb. Az Ezeregyéj elbeszéléseivel egyébként is behatóan foglalkozott; a Schehrezád alakjának keletkezéséről külön elmélete volt, melyet az *Encyclopaedia Britannica* 9-ik (1888) kiadása »Thousand and one Nights« cikkében adott elő és melynek Emmanuel Cosquin, az Institut tagja, csak nem rég szentelt egy beható kritikai tanulmányt.<sup>1)</sup>

A földrajzi irodalom régi arab klasszikusain kívül kiváló érdemet szerzett megboldogult külső tagunk az *iszlám története* legrégibb forrásainak felkutatásával, kiadásával és feldolgozásával. Kezdi *al-Baladzori* IX. századi író munkájával az arab hódítások történetéről (*Liber expugnationis regionum* 1870), majd az omajjád dynastia történetének régi forrásait (*Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden 1871) teszi közzé és megindítja s a legutolsó pontig sikeresen végrehajtja az iszlám-történelem legfontosabb forrásmunkájának, a *Tabari* nagy történelmi könyvének kiadását. E munka, melynek szerzője (megh. 921-ben) történeti előadásával a 914. évig terjed, az iszlám történetírásának legfontosabb emléke, melynek hozzáférhetősége óta lehet csak szó az iszlám történetének kritikai feldolgozásáról. Jelentőségéről e helyen néhány évvel ezelőtt már volt alkalmam értekezni.<sup>2)</sup>

De Goeje érdemei közt bizonyára a legkitünőbb, hogy a középkori keleti történelem fontos korszakai ismeretének e nagyértékű forrását a kutatás számára hozzáférhetővé tette. A keleti és nyugati könyvtárakban szétszórt kézirati anyagról tudomást szerzett; az egyes részeket hozzáértő philologusok közt kiosztotta, a haladó munkát egységes terv szerint vezette, kritikai felügyeletet tartott az összes szövegek kiadása felett, egyszóval központosította és a saját hozzájárulásával értékessé tette a több munkaerőre bízott óriási vállalkozást és a derék E. J. Brill leideni kiadóczzal szövetkezve munkatársai közre-

<sup>1)</sup> *Le Prologue—cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le Livre d'Esther*, Páris (Lecoffre) 1909.

<sup>2)</sup> *A történetírás helye az arab irodalomban* (Akad. értekezés), Budapesti Szemle 1891-iki áprilisi füzet.

működésével az érdeklődő köröknek átadja az *Annales auctore Abu Dja'far Mohammed b. Djarir al-Tabari, cum aliis edidit M. J. de G.* című munka három seriesét, melyeket ő maga két kötetben bevezetéssel, indexekkel és a fogyatékos arab lexikographiát kiegészítő *Glossariummal* gazdagít. Az egész 15 terjedelmes kötetet tevő munka az 1879—1901. időközben folytatólag látott napvilágot.

A *Glossarium*-mal a hollandi iskola üdvös hagyományát követi. Az előbbi korszakok nagy hollandus arabistái régtől fogva azt az eljárást honosították meg szövegkiadványaikban, hogy szövegeik kapcsolatában glossariumokban mutatják fel azt a bővülést, melyet az arab szóhasználat ismerete akár nyelvtani, akár szótári tekintetben a közrebocsátott szövegből meríthet. De Goeje is ily glossariumokkal látta el nagyobb kiadványait. A *Bibliotheca geographorum*hoz is időről-időre több kötetet összefoglalva, glossariumokat kapcsolt. A Tabari köteteiből is egy külön kötetet tevő glossariumban könyvelte el a nagy történelmi munka philológiai nyereségét. E glossariumok fölötté értékes előmunkálatok ahhoz a *Thesaurus linguae arabicae*-hez, melyet a szakemberek már oly régi idő óta terveznek, de melynek létrehozása elé éppen az anyag óriási terjedelme és sokoldalúsága gördíti a legnagyobb akadályokat.<sup>1)</sup> E szótári előmunkálatokban, melyeknek egyes cikkei nem csupa regisztráló feladatot teljesítenek, hanem gyakran tudós értekezés számba mennek, mutathatta ki de Goeje az élő szaktársak közt senkitől felül nem múlt, de talán meg sem közelített erejét mint arabista philologus.

Az arabisták őt tekintették mesterüknek, az ő személyében központosult a nagy Fleischer halála óta korszakunk gazdag arabista munkája. Őt tekintettük legfőbb censorunknak is, mely tisztét mindig csodálatos szerénységgel és lekötelező jóakarattal teljesítette. Önzetlen részvétellel érdeklődött kartársai munkái iránt, s ezek kivétel nélkül tisztelő szeretettel hódoltak neki. Mindig előzékenységgel sietett segítségünkre, ha igénybe vettük. Mondhatom, mindig feltétlen rendelkezésünkre volt.

<sup>1)</sup> L. Jelentésem az Orientalisták XV. nemzetközi congressusáról. Akad. Értesítő 1908. 551. l.

Kuszált szövegnehézségeinkben ő volt legutolsó menedékünk. Nagy jártasságával minden bajt el tudott igazítani. Ha eredmény nélkül sokat izzadtunk a kétségbeejtésig romlott egy-egy szöveghely fölött, egy levelezőlapunkba került a philologiai sphinx-rejtvények ez Oedipusához, hogy postafordultával világosságot derítsen kételyeink fölé. Bámulandó olvasottsága alapján mindjárt parallel-helyekkel szolgált, melyekből az elzárt értelem nyitját megtalálhattuk. Az arab philológiában az volt, a mi nagy földije *Cobet* volt a görög kritika terén. S ennek gazdag bizonyítékát nyújtotta nagyszámú kritikai cikkeiben, melyekkel mások szövegkiadásait kísérte; legutóbb a berlini Akadémia folyamatban levő nagy *Ibn Szaad*-vállalatának megjelent kötetit sorról-sorra kísérő, most fájdalom, félbeszakított glossáival, melyek a philologiai kritika valóságos iskolájának tekinthetők.<sup>1)</sup> A legjártasabb szakemberek úgy vannak e kritikai cikkekkel, mintha egy tudós tanár seminariumában tárgyalnák velük a philologiai bonczoló kés alá vetett szövegeket.

De hiányosan ítélnénk tudós jelentőségéről, ha az előbbieket alapján csakis a formai philologust becsülnők benne. A philologia legmagasabb céljait tűzte ki az arab irodalomtudomány körében. Mint glossariumai is lépten-nyomon tanuskodnak róla, mindig mélyére törekedett hatolni az archaeologiai és művelődéstörténeti reáliáknak. Hiszen szótári kutatások e reáliák mellőzésével célhoz egyáltalán nem is vezethetnek. Hogy a középkori keleti geographia felderítése néki mennyit köszön, geographiai szövegkiadványai ismertetése során láthattuk. Épp úgy históriai szövegkiadványait is önálló dolgozatok kísérik, melyekben a kiadott szövegekből meríthető történelmi tanulság egyes csoportjairól értekezik. E körben különösen a belső forráskritika, a forrásokként szolgáló hagyományok osztályozása, az egymásnak ellenmondó vagy egymástól eltérő tudósítások célzatos jellegének kimutatása és a kuszált hagyományból a históriai lényeg kihámozása: ezek teszik erős oldalát. Mint történetkutatót leginkább érdekelte őt az iszlám nagy hódításainak korszaka és a róla szóló históriai hagyomány bíráló bonczolása.

---

<sup>1)</sup> *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 59. és 60. kötetekben.

De kiterjed más korszakokra is, melyeknek történelmi forrásai nem egy kritikai csomó kibogozására csábítják. Sok monographikus értekezése van e körből. A legjelentékenyebbeket egy három részből álló gyűjteménybe foglalta össze e címen: *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* (1862—1864), melyből 1886—1903-ban egy második kiadás jelenhetett meg. E gyűjtemény három része a következő történelmi kérdésekre terjed: I. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrein et les Fátimides* (1886). II. *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (1900). III. *Mémoire sur les migrations des Tziganes à travers l'Asie* (1903), mely utóbbi tanulmányával keleti források alapján előbbrevitte a cigányság őshazájának, Ázsiából való kivándorlása első okainak, és Kelet- majd Nyugat-európára történt elszéledésével kapcsolatos kérdések megoldását.<sup>1)</sup>

Ime főbb mozzanatai a nagyszabású tevékenységnek, melyek de Goeje nevét és életpályájának eredményét a tudomány történetében emlékeztetéssé teszik. Már érintettem, hogy nagy hatása nemcsak abban a nagyszabású munkában érvényesül, melyet közvetlenül ő maga végezett, hanem azokban a törekvésekben is, melyek az ő ösztönzésére és indítására nyilvánultak szűkebb hollandi iskolájában és általán kartársai körében. Nagy tekintélye és szaktársainak hódolata, de leginkább személyes nagy erényei mintegy önkéntelenül arra is rendelték, hogy oly tudományos vállalkozásoknak, melyek csakis szövetkező buzgósággal hajthatók végre, vezére és központosítója legyen. Ennek példáját már a Tabari-kiadással nyújtotta, melynek igazi lelke de Goeje volt és melynek sikeres végrehajtása csakis az ő személyes hatásának volt köszönhető. Midőn az Akadémiák Szövetsége körében testté vált az *Iszlám Encyklopädiájának* eszméje, melynek valóvá tételében Akadémiáknak is anyagi hozzájárulásával része van, de Goejét találtuk legalkalmasabbnak arra, hogy a legkülönbébb nemzetek tudósaiból kikerülő vagy száz munkatársnak ő legyen a gócpontja, mint a végrehajtó, vagy jobban mondva nyélbeütőbizottság elnöke. Benne mindenki megbízott és az ő egyéniségét tartották legalkalmasabbnak arra, hogy a messze szétágazó tényezők közt előállható ellentéteket tekintélylyel és bizalommal

<sup>1)</sup> L. *Budapesti Szemle* (1904) CXVII. köt. 331. l.



kiegyenlítse és a munka egyöntetűségének mintegy symboluma legyen. E minőségében is nehezen pótolható hézagot hagyott maga után.

\* \* \*

A keleti tanulmányok, melyek korunkban nagy felvirágzásnak indultak és a múlt századok kísérletező és előkészítő munkája nyomán az erőteljes férfikor érettségéhez közeledtek, mindinkább kilépnek elszigeteltségükből. Mindig inkább és inkább mutatják ki hatásukat a tudományok egyéb ágaira és e feladatukkal méltó helyre tartanak számot nyugati műveltségünk, szellemi kultúránk körében.

Ez állásuk kivívásában előkelő része és érdeme van két nagy kültagunknak, kiknek nagyhatású életmunkáját társaim megbízásából, bármily tökéletlenül, óhajtottam méltatni ez órában.

---



# A KORÁN MAGYARÁZÁS KÜLÖNFÉLE IRÁNYAIRÓL

AZ 1912 ÁPRILIS 29-ÉN TARTOTT KÖRÖSI CSOMA-EMLEKÜLÉSEN  
OLVASTA

GOLDZIER IGNÁCZ  
R. TAG.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1912.



## I.

Az iszlám vallásos mozgalmak, a története folytán kifejlődött pártok elméleti harcok különösen két rendbeli irodalmi emlékekben tükröződnek. Elsősorban a muszlim irodalom egy sajátos jelenségében, melynek mását alig találjuk a világirodalom egyéb csoportjaiban: az úgynevezett *hadīth*-irodalomban, mely többszörte százezer, a kritikától későbbben megrostált mondasban, hitelesnek látszó alakban közli Muhammed és társai állítólagos nyilatkozatait a legközömbösebb meg a legfontosabb tárgyakról, erkölcsi és dogmatikai kérdésekről, prófétai legendákról, épen úgy mint a jogi, állami és társadalmi élet legkülönbözőbb viszonyairól. Az egymással ellentétes dogmatikai pártok, jogi nézetek képviselői, politikai elméletek hirdetői és harcolói a maguk tanait azzal törekedtek igazolni, hogy *hadīth*-t, azaz Muhammedre visszavezetett mondást hoztak fel mellettük, melyeknek hitelességéről természetesen szó nem eshetik. De könnyen érthető, hogy e fictiók a kritikai tudománynak megbecsülhetetlen okmányokat szolgáltatnak a pártok és felekezetek mozgalmairól s törekvéseikről. Az iszlám belső történetének e forrását az itt említett szempontból már több ízben volt alkalommal méltatni és az iszlám fejlődése egyes mozzanatainak kimutatására felhasználni.\* Nem is róla szándékom szólni a jelen alkalommal. Szólok e fejlődést kísérő, azt visszatükröző egy másik, az előbbivel kapcsolatban levő irodalmi csoportról.

Oly vallásokban, melyeknek dogmai tanai és gyakorlati törvényei a legmagasabb tekintélyt igénylő szent szövegeken indulnak, úgy a dogmát, mint a törvényt illető fejlődés és szétágazás e kinyilatkozottaknak tekintett szövegek magyarázatán jut kifejezésre. Ily körökben a vallástörténet kiválóképen az

\* Legutóbb *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910).



írásmagyarázat történetével azonos. A szűkszavú, a fejlődés csak későbbi korszakaiban felmerülő kérdéseket még nem is sejtő szöveg köteles ezekre nézve útmutatással szolgálni. E feladatát nem teljesítheti egységes módon. Ugyanaz a szöveg egyenlőképen szolgál igazoló documentumkép az ellentétes véleményeknek. Így tehát a történeti egymásutánban felmerülő kérdéseket, a róluk alakult vélemények harcát az írásmagyarázat története tükrözi.

Kiváló módon tapasztaljuk ezt az iszlám körében a koránmagyarázat irodalmában, annak a tudománynak az érvényesülésén, melyet *tafszír*-nek, azaz exegesisnek neveznek. Minden politikai, dogmatikai, törvénytudományi felekezetnek, pártnak, iskolának megvan a maga sajátos koránmagyarázása. Alig van a Kelet szentkönyvei közt a koránál terjedelem dolgában kisebb kánon, mely azonban az ember belső és külső élete sokrétű vonatkozásainak köteles szolgálni, a magyarázás eszközével mindnyájukat felölelni. Minthogy az iszlám legrégibb idejétől kezdve, mondhatjuk történetének első két századában, az Ázsia és Afrika óriási területeire elterjedt hívők között csakhamar a közjog, a dogma és a törvény kérdéseiről harczoló pártokban ellentétes irányzatok jutottak érvényre, ezek mindegyike a meggyőződések legfelsőbb tekintélyére, a kinyilatkoztatott könyvre hivatkozott mint perdöntő bíróra. Feladatul nem is annyira a magyarázás, mint a bizonyítás lévén kitűzve, a szövegek csűrésének csavarásának vagyunk szemtanúi; az alsóbbrendűnek tekintett józan szóexegesis mellett csakhamar az amannál többrebecsült erőszakos éleselméjűségnek és belemagyarázó mesterségnek. A mit azonban, történelmi szempontunkból tekintve, nem minden haszon nélkül végeztek. Mert a mi kritikai kutatásaink számára a magyarázóknak a szövegeken érvényesülő e harcza a szellemek mozgalmának történetét fedi fel és ezek ismeretére nagyon fontos forrásul szolgál.

Azonban túloznánk és az irodalmi tényekkel ellenkezésbe jutnánk, ha a koránmagyarázást mindjárt kezdetétől fogva csupán csak e tendentiózus szellem uralkodásával jellemeznők. Mellette az iszlám tudományának első korszakában a magyarázás egy indifferensebb iránya is érvényesül, mely nem annyira a spekuláció, mint inkább a phantasia eszközeivel működött.

Úgy látszik, az embereket kezdetben nem is annyira a dogmák finomságai és a törvények formaságai érdekelték, mint inkább a korán legendáris tartalma, bővebb kifejtése az elbeszéléseknek, melyeket a szentkönyv a régi történetekről és azon rövid reámutatásoknak, melyeket a végső dolgokról foglalt magában. A korán tartalmának ez a legendáris kiegészítése oly okok miatt, melyekről a következőkben szólunk, nem volt inyére a szigorúbb theologusoknak. A vallásos hagyománytól nem igazolt, határt nem ismerő féktelenséget láttak benne. Innen érthető az a feltűnő jelenség, hogy az iskola a hidsra II. századában szinte veszélyesnek kárhoztatja a *tafszir*-t, azaz a koránmagyarázást. Egy vonalra helyezi az apokryph *magházi* val, azaz a próféta háborúiról szóló mesékkel, nem illetekes hagyományon alapuló értesítésekkel, melyekkel hivatásos mesemondók táplálták a közönség éhes képzeletét. Hasonló irányú volt a régi koránmagyarázási mozgalom. *Sza'id b. Dsubejr* (megh. 95/753), ki a vérengző Haddsáds b. Juszuf büntető kardjának esett áldozatul, szóról-szóra ezt feleli valakinek, a ki *tafszir*-t kér tőle: «Inkább szeretném, hogy az oldalam betörjön, sem hogy efélet cselekedjem.»<sup>1</sup> És Ahmed b. Hanbal, a hagyományos vallásirány legkiválóbb tekintelye a II. században: «Három dolognak nincsen alapja: a *tafszir*-nak; a *maláhim*-nak (a végső időben beálló zavarokat jövendőlő apokalyptikus hirdetéseknek) és a *magházinak*.»<sup>2</sup> E csoportosítás is mutatja, mily irányt követett a régi *tafszir*. Legkiválóbb képviselőjeként, kinek értesítéseiről számos idézet alapján szerezhettünk tudomást,<sup>3</sup> *Mukátíl b. Szulejmán*-t említik (megh. 155/772). Forrásainak jellemzésére azt említik, hogy tudományát a zsidóktól és keresztyénektől kölcsönözte és a koránt az ő értesítéseikkel egyeztette;<sup>4</sup> a mit úgy kell érteni, hogy a zsidó agadá-ból, meg a keresztyén

<sup>1</sup> Ibn Khallikān, *Vitae illustriorum ritorum* ed. Wüstenfeld. nr 260.

<sup>2</sup> L. Muhammedanische Studien II. 206. l.

<sup>3</sup> P. o. Pseudo-Balkhínál (*Livre de la Création et de l'Histoire*, ed. C. Huart, IV. 102. l.) Mukátíl nevében a korán 17. fej. 60. verséhez tűződő egy apokalyptikus magyarázat van kapcsolva, melyben Konstantinápoly meghódítása és Andalus elpusztulásáról van szó.

<sup>4</sup> Ibn Khallikān i. h. nr. 743.

apokryphumokból merített legendákkal bővítette a korán sóvány történeteit.\*

Időközben a muszlim tudományban a *ḥadīth* módszere vált uralkodóvá és általán elismertté. A hitelességre igényt tartó minden állítás egy feltételnek tartozott megfelelni: hiteles tanukból alkotott hagyományos láncolatban a próféta egyik társáig kellett hogy visszavezetve legyen, ki meg a maga részéről a próféta szájából hallotta. A hagyomány-alak a régi históriai kütfő-irodalomnak is egyedül jogosult formája; csak hogy a tekintélyek láncolatának utolsó szemét itt nem a próféta vagy egyik társa képviseli, hanem az elbeszélte esemény egy hiteles szemtanuja. A szigorú theologia már most a koránmagyarázatra is ezt a feltételt alkalmazta. Érvényességre igényt tartó magyarázásnak csak azt ismerte el, mely hiteles láncolat közvetítésével vagy magára a prófétára vagy pedig egyik társára van visszavezetve. Az első rendbeli magyarázatok természetesen nem épen sűrűen lordulnak elő. Azonban mégis idéznek belőlük jó csomót. *Szuǰútī* (megh. 911 1505), kinek a korántudományok nagyértékű encyklopædiáját köszönjük, nagy munkája zárófejezetében a magára a prófétára visszavezetett koránmagyarázatokat egybegyűjtötte.\*\* Gyakoriabbak a «társak» tekintélyére támaszkodó, más szóval az érvényes *Ḥadīth*-alakban hagyományozott magyarázások.

Természetesen csak ritkán adhatunk hitelt a személyes hivatkozásoknak, bárha a muszlim kritikát ki is elégíti a tekintélyek láncolatának documentatioja. Mert alig lehető, hogy Abi Bekrnek és a többi khalifáknak, kik ily magyarázatok tekintélyeként szerepelnek, a koránversek magyarázása érdeklődésök körébe tartozott legyen. De mindenesetre a koránmagyarázat legrégibb korszakának nagyon értékes tanui. A kik az iszlám első korszaka hagyományainak gyűjtése és hitelesítése körül buzgólkodtak, az ily adatokat is szorgalmasan feldolgozták. Bukhári és Muszlim gyűjteményeiben és még másokban is

\* Mukātil magyarázatainak irányáról l. még *Damīrī* s. v. *ḍubāb*, I. 440.

\*\* *Kitāb al-ithān fī 'ulūm al-Ḳur'ān* (Kairo, Castelli, 1279) II. köt. 227—245 l.



helyet foglal egy egy *Kitáb altafszír*, azaz a társakra visszavezethető koránmagyarázások fejezete. Leginkább 'Abdalláh ibn Abbász, a próféta unokaöccse, az 'abbászida dynasztia ősnének fia, kit az iszlám hagyománya mint a régi muszlim-gyülekezet legmélyebb tudósát nem győzi megasztalni, az ily tafszír-hagyományok forrása. Vannak azonban kivüle mások is a társak közül; p. o. a hirhedt *Abú Hurejra*, kinek hitelessége körül még a muszlimok kritikája is gyanupörrel él.

A hadith módszerét követő koránmagyarázás mutatja tehát legrégibb formáját a Mukātil-féle népszerű tafszírt kiszorító komolyabb exegesisnek. Irodalmi csiráit a fenntemlített nagy gyűjtőmunkák tafszír-fejezeteiben birjuk; továbbá egyetemesebb terjedelemben az ibn 'Abbásznak tulajdonított magyarázó adatait egvbegyűjtő monographiában, mely számos kéziratban maradt meg és ezek alapján nyomtatott kiadásban is hozzáférhető.

A koránmagyarázat e régi fokának tudományos sommáját az iszlám-irodalom legnagyobb alakjainak egyike, alakította ki: *Abú Dsa'far Muḥammed b. Dserīr al-Tabarī* (szül. 224/838, megh. 310/923). E nagy tekintélyű férfiú, kit az iszlám történetírása atyjának szoktak joggal elnevezni, az európai tudományban, mely elsősorban hatalmas történelmi synthesisének, az iszlám története leggazdagabb forrásának veszi hasznát, mint az arab történetírás legnagyobb képviselője ismeretes. E szempontból évekkel ezelőtt volt alkalmam munkáját, értékét és hatását e helyen jellemezni.\*

Maguk a keletiek, kiknél a Tabarī munkája alapján keletkezett compilációk a nagy alapmunkát egyhamar háttérbe szorították és kik amugy sem dicsekedhetnek előkelő érzékkel a történelmi kutatások iránt, még nagyobbra becsülik gazdag theologiai tevékenységét, mely terjedelemre nézve is felülmúlja nagy történelmi forrásmunkáját.\*\* E theologiai munkák közt a legnevezetesebb Tabarī nagy korán-kommentárja, mely csak néhány év óta vált hozzáférhetővé 30 kötetre terjedő nyomtatott kiadás-

\* 1895 nov. 4-én (az I. osztályban) tartott előadásban: *A történetírás az arab irodalomban* (Budapesti Szemle, LXXXV. 60—113 l.).

\*\* L. értekezésemet: *Die literarische Tätigkeit des Tabarī* (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, IX. köt. 359—371 l.).

ban (Kairo 1903). Tabarī versről-versre mindent egybeszerkesztett, a mit tradicionális alakban a korán-magyarázatára nézve gyűjthetett s így e munka a tafsír irodalom első korszakának jelentős záróköve és egyúttal klasszikus emlékoszlopa. Tabarī azonkívül nem elégszik meg a hagyományok objektív közlésével; nagyon gyakran megismerteti velünk az eltérő nézeteket is, melyek az ő idejéig egyes koránversek nyelvi és tárgyi értelmezésében kialakultak volt. Mert a szent könyv értelmezésébe elmélyedő jámbor tudósok bizony sok mindenfélét találtak a mekkai vates czélzásnélküli mondásaiban.

A dogmatikai polemiának és a vallásphilosophiai speculációnak még alig jut szerepe Tabarī hatalmas gyűjteményében. Ez a koránmagyarázás következő korszakának van fenntartva.

## II.

Időközben ugyanis nem csekély szörszálbasogatással járó dogmatikai iskolaharczok zavarják az iszlám orthodoxyiája csendes békéjét. Egyrészt a köztük mindinkább ismeretessé váló görög philosophia, másrészt a keresztyén theologiai mozgalmak hatása, melyekkel Szyriában közvetlen érintkezésből ismerkedtek meg, számos dogmatikai eltérést mutat fel eredményül. Már a II. század elején jelentkezik a szabad akarat vitás kérdése. Nemsokára a *mu'tazilita* nevezet alatt ismert vallásphilosophiai iskola a szent okiratok anthropomorphista kitételeit bolygatja; e kérdések az isteni attributumokról szóló vitává szélesednek ki: lehet-e istennek örök attributumokat tulajdonítani? Egyike a legbuzgóbban megvitatott dogmatikai pontoknak magát a korán természetét illeti: örök időktől fogva létezett-e isten kinyilatkoztatott szózata (ezt vallotta az orthodoxia), vagy pedig időben keletkezett-e, «teremtve» van-e? A túlvilági dolgok is sok rationalista ellenmondásra nyújtottak alkalmat. A korán szava szerint, az igazak az idők végezetekor Istent szemlélni fogják. Az orthodoxia nem engedett az ígért szó szerinti értelmezéséből; a *mu'taziliták* képletes beszédet látnak benne. Amaz nem engedi isten mindenható akaratát semminemű korlátozás alá helyezni; *mu'tazilita* ellenfelei szükségképeninek mondják isten igazságosságát és teremtményei, még

az állatok iránt is gyakorlandó méltányosságát. Okvetlen jutalmaz és büntet érdem szerint és okvetlen nyújtja az embereknek boldogulásuk eszközeit. Az orthodoxia nem engedi az isten felelőtlen akaratát semmifele okvetlenség és szükségképeniség szempontja alá.

Mindkét párt, meg az a párt is, mely a III. század vége felé az ellentéteket áthidaló formulákat eszelt ki, a maga erőseit természetesen a koránból mutatja ki. Így keletkezett az orthodox koránmagyarázás mellett a szent okmányoknak a mu'taziliták értelmében történő magyarázása. Ezek is dogmatikai tanításukat a koránból erősítik, illetőleg belémagyarázzák. Az istenséget érzékitő anthropomorphista kitételekre a hellenizmusra visszavezethető írásmagyarázó módszert alkalmaznak, melyet kiválóképpen egy régibb terminussal *ta'vil*-nak, azaz képzetes magyarázásnak neveznek. Nem szenvedhetvén, hogy tanait a koránnal ellentétben levőknek vádolják, sőt a valódi igazhitűséget és koránszerűséget csupán csak és kizárólag a maguk számára foglalván le, a mit meglehetősen türelmetlenséggel és vakbuzgalommal érvényesítenek, a fentt említett összes vitás pontokra nézve a saját thesiseiket hozzák ki a korán szövegeiből. Természetesen a *ta'vil* módszere elég rugékonyságot kölcsönzött a szó szerinti értelmükben vajmi rideg szövegeknek. Némelyikük valóságos exegetikus erőszakoskodástól sem riadt vissza.

Csak egy példát. A mu'taziliták szerint az isten nem teremti az emberek rossz cselekedeteit; ezek az ember autonom akaratának eredményei. Némelyek még tovább mentek. Az isten nemcsak a bűnösök rossz cselekedeteit nem teremti, hanem a bűn eszközeiről sem szabad állítani, hogy az ő teremtményei. A bort p. o. minthogy tiltott ital, nem lehet isten teremtményének nevezni; keletkezését csakis a borprés kezelőivel lehet viszonyba helyezni.\* Ámde mit csinál ily nézet vallója a korán (113, 1) következő szavával: «Segélyért fordulok a hajnal urához — a rossz ellen, a mit teremtett.» Egyszerűen csekély szövegváltozással *min sarri mā khalak* helyett úgy olvassa *min sarrin mā khalak*. A *mā* szócskát pedig, mely az arab nyelvben relatív

\* 'Abdalkābir al-Baghādī, *Kitāb al Farḥ* (Kairo 1910) 262. 1.

névmás (mi) és a tagadás exponense (nem) az utóbbi értelmében magyarázza. Ez uton az idézett mondat ily értelmet ölt: «rossztól, a mit nem teremtett» — teljesen összhangzásban a mu'tazilita tanítással.<sup>1</sup> De nem is kellett ily erőszakos szöveg-változtatáshoz folyamodniok, hogy a versnek a mu'tazilita tannal való összhangját helyreállítsák. A szöveg érintetlenül hagyása mellett így magyarázzák: «annak a rosszaságától, a kit v. a mit teremtett», tehát nem a rosszat, hanem ennek előidézőjét (a gonosz embereket, a kártékony állatokat stb.) teremti az isten.<sup>2</sup> Ily módon helyezkedett ellentétbe a mu'tazilita koránmagyarázat az iszlám orthodoxiájának hagyományos exegesisével.

E törekvés egy külön rétegét hozta elő az exegetikus irodalomnak. A mu'tazilita iskola vezetői, a mit e téren tanítottak, terjedelmes magyarázó munkákban testesítettek meg. E tafszir-munkák, melyeknek legrégibb termékei már régóta elvesztek, a mennyire irodalomtörténeti idézetekből láthatjuk, rendkívüli nagy terjedelműek lehettek. Hiszen az egészen átvonuló harczoló czélzat, az argumentumok bőséges előterjesztése, az ellenokok alapos megczáfolása és visszautasítása, de magának az arab scholasticismus terjengős bőbeszédűsége a fejtegetések hosszadalmasságát szinte elkerülhetetlenné tette. Egyikük, 'Ubejdallāh ibn Dsirv (megh. 387 997), kinek egyenlőképen volt hite a grammatikában és metrikában, mint a mu'tazilita koránmagyarázásban, egy be nem fejezett tafszirjében az egyes szűrák kezdőmondatát «az isten nevében, a kegyelmesnek és irgalmasnak» 120 szempont alatt magyarázta.<sup>3</sup> Mekkora terjedt volna e munka, ha szerzője a végéig eljut! Vannak adataink az ily mu'tazilita-kommentárok terjedelméről. Egy iszfaháni mu'tazilita, Muhammed b. Baḥr Abū Muszlim (megh. 322/934) egy húsz kötetre terjedő kommentárt írt;<sup>4</sup> másfélszázaddal később Abū Jūnusz 'Abdalszalám al-Ḳazvinī (megh. 488 1095) 300 kötetre vitte a maga koránmagyarázó munkáját, melyben csak az alig 5—6 sorra terjedő első szúra (fātiḥa) kommentárja hét kötetet

<sup>1</sup> *Muhammed. Studien*, II. 240.

<sup>2</sup> *Zamakhšari Kassāf* (Kairo 1307) II. köt. 568. l.

<sup>3</sup> Jākūt; *Dictionary of learned men* ed. Margoliouth (Gibb Memorial. Series VI.) (Leiden—London 1911) 7. l.

<sup>4</sup> Szujūṭī, *Buḡḡat al-vu'āt fī ṭabaḡāt al-nuḡāt* (Kairo 1326) 23. l.

foglalt el.\* Mindenesetre e munkák nagy terjedelme lehetett egyik oka annak, hogy a forgalomból eltűntek. Bajosan akadt másolójuk, meg megrendelőjük s vevőjük. Aztán az orthodoxiához való viszonyuk miatt sem számíthattak valami sűrű közönségre.

A mu'tazilita kommentárok közül csak egynek sikerült népszerűsége szert tenni. Ennek szerzője a philologiai és szépirodalmi munkáiról híres *Maḥmūd b. 'Omar al-Zamakhsari* (szül. 467/1074, megh. 538/1143) Perzsia Khvārizm nevű tartományából, a hol abban az időben a mu'tazilita-rendszer nagyon el volt terjedve. Zam.-t rendszeren e disznévvel tiszteli meg az utókor: *dšār Allāh*, azaz: Allah védence, a ki Allah házában keres menedéket. Ezt a disznónevet onnan nyerte, mert hosszú ideig élt Mekkában, a Ká'ba táján. Itt írta azt a munkát is, mely jelen előadásom kapcsolatába tartozik, a Mekka akkori serifjének ajánlott korán-kommentárját, melynek címe *al-Kassāf 'an ḥaḳā'ik ḡhawāmiḍ al-tanzīl*, azaz: «A kinyilatkoztatás rejtélyei igaz értelmének felfedője.» E munkában, mely több nyomtatott kiadásával általában hozzáférhető, az orthodox dogmatika ellen intézett polemiával a teljes koránt mu'tazilita alapon magyarázza. Minthogy e módszer legfőbb érvelése abból áll, hogy az iszlám szent könyve magyarázásában döntő befolyást kell engedni e metaphorák feltételezésének, kiváló ügyet vet a retorikai szempontokra és e tekintetben nagyon éles megfigyeléseket nyújt. Zamakhsari természetesen magára zúdította az orthodox magyarázók heves ellenmondását. A Kāssāf azon kiadása, melyet tanulmányaimban használok (Kairo, Sarafijja-nyomda, 1307, két kötet in qu.) a szöveg margóján hozza azokat a czáfolatokat, melyekkel *Muḥammed b. Maṣszūr ibn al-Munajjir* alexandriai kádi (megh. 683/1284) egy külön munkában Zamakhsari magyarázása ellen sikra száll. A Kāssāf aránylag rövidebb terjedelme, világos stílusa, a dogmatika körmönfont vitás kérdéseinek könnyen érthető módon folyó előadása miatt és mindenesetre azon előnyért is, hogy minden alkalommal a korán retorikai szépeit kidomborítja, egykönnyen kiszorította azokat a bőbeszédű, hosszú lélekzetű nagy munkákat, melyeket a mu'tazilita tafsīr a megelőző nemzedékben termelt. Nem csekély sikere, hogy

\* *Ḍahabī, Tāḍkīrat al-ḡuffāz* (Haidarābād) IV. köt. 8. l.

még az ellenfél köreiből sem utasították ki. As'arita irányú szerzők alapul használják, minden mu'tazilita eretnekségtől megtisztított, úgynevezett castigált kiadást szerkesztenek belőle. Az a későbbi kóránmagyarázó, kinek munkája mai napig az iszlám irodalmában a legnagyobb elterjedésnek örvend. *Nāszir al-din al-Bajdāvi* (megh. 685/1286) is nagy bálával tartozhatik mu'tazilita elődjének azon haszonért, melyet az ő Kassāfjából merített. Zamakhsari után már nem is ismerünk ez irányhoz tartozó tafsir-munkát. Összes eredményeit ő foglalta össze és ő mondta ki a mu'tazilita-tannak a kóránra való alkalmazásában az utolsó szót.

### III.

A kóránmagyarázásnak a közönséges exegesisztől eltérő egy másik irányát a *s'ita* felekezet írásmagyarázata mutatja elénk.

E felekezet tudósai tanaikat a tanításra egyedül illetékes imámoktól származtatva, mindent elkövetnek, hogy az általános, úgynevezett szunnita iszlámmal való ellentétük jogosultságát a kóránból mutassák ki. Főképen az *ahl al-bejt*, azaz a próféta családjának nagy hivatását az iszlám sorsának intézésében, ellentétben az iszlámban nyomban a próféta halála után beállott tényekkel és alakulásokkal, melyek által a hívők vezetése a Kurejs család egyéb ágaiból való férfiakra rubáztatott. Az imámság örökösödési legitimitását kellett tehát a kóránban megállapítva találniok, valamint annak bizonyítását, hogy az iszlám kormányzásának egyéb alakulása nem egyéb jogfosztásnál és bitorlásnál, az isteni jog bűnös megszegésénél. Ezért mindenfelé az 'Alira és utódaira való vonatkozást szimatolják, a hol a kóránban a rokonok (*ḡaī-l-ḡurbā*) szereteteről esik szó. Azt a legendát, hogy isten az angyalokat arra szólítja fel, hogy Ádám előtt földre boruljanak, úgy magyarázzák, hogy e leborulás az 'Alidákban lakozó és ősidőktől praeexistáló isteni fénynek szólt, mely Ádám substantiájába volt elhelyezve és nemzedékről-nemzedékre átöröklődött, míg 'Aliba és imám-utódaiba jutott. Ha a kórán azt mondja, hogy \*Isten Ádámot az összes nevre tanította (2, 29), szerintük ezt úgy kell érteni, hogy az imámok neveit nyilvánította ki neki.\* A \*kóránban elátkozott fa\* (17, 22) alatt

\* *Tafsir 'Aszharī* 87. l.

az omajjádák dynastiájára, míg az «áldott fa, melynek szilárd a gyökere és melynek galyai az égbe érnek», 'Ali családjára értendő. Még azt az apokalyptikus állapot is, mely a korán szerint az ítéletnapja előtt megjelenik és választást tesz az igazhitűek és hitetlenek közt, az idők végezetével ismét a földön megjelenő 'Alival azonosítják.<sup>1</sup> A koránban szerintük még több vonatkozás is mutatkoznék, ha a szent könyvet jelen alakjában megszerkesztő khalifák ily helyeket ki nem küszöböltek volna. Ezért tagadják a korán jelen szerkezetének integritását. 398/1007 – 8-ban a baghdadi sííták a textus receptustól sokban lényegesen eltérő szöveget mutattak be, melyet a korán valódi szövegének állítottak. A vallástudósok gyülekezete e könyvet ünnepélyesen máglyára vetette. A síita exegesis, mely az irodalomban az izléstelenség tetőpontját mutatja, joggal tekinthető annak, a minek Nöldeke jellemzi egyik képviselőjének munkáját: «ein elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten.»<sup>2</sup> A negyedik (X.) század elejéről már teljes kifejlődésében, azaz nagy rendszeres munkákba foglalva, ismerjük a korán-exegesis ez irányát. Legrégibb teljes tafszir-munkáik egyike ez időből egy Teheránban (1314) nyomtatott kiadásban is hozzáférhető; szerzője al-Szultān Muhammed b. Ḥajdar al-Bajdakhti (Bajān al-sza'āda fī maḳāmāt al-'ibāda); e munka bevégezése 311/923-ról van keltezve. Még régiebbnek mutatkozik be egy Ḥaszan al-'Aszkari-nak, az imámok tizenkettes sorában a 11-iknek tulajdonított kommentár a 2-ik szúrához, melyet szintén nyomtatott kiadásban tanulmányozhatunk; de nem hiszem, hogy az imámnak valami köze volna e könyvhöz. Különben a rendszeres kommentármunkákon kívül minden síita vallástudományi könyv telesteli van az ő specialis koránalkalmazásuk érvényesítésével, a síita mythológiának a korán szavaiba való beleerőszakolásával. E tekintetben nincsen muszlim tendenciosus irodalom, mely a síitánál telhetetlenebb volna.<sup>3</sup> Hisz a koránnál meg sem állnak. Azt hiszik, hogy már az Ó- meg az Új-Testamentom is az 'Ali s az imámok hirdetésétől ára-

<sup>1</sup> *Muhammedanische Studien* II. köt. 111. lap.

<sup>2</sup> Szubki, *Tabaḳāt al-Sāfi'ijja* III. köt. 26. lap.

<sup>3</sup> *Geschichte des Qorans* (Göttingen 1860) XXIX. l. v. ö. *Vorlesungen über den Islam* 210. l.

doznak. Még csak újabb időben egy síita theologus *Zād al-muszāfir* (az utazó elesége) czimen az Ó.T. síita irányú vonatkozásait mutatja ki.

#### IV.

Legkényesebb volt az a feladat, mely az iszlám theosophiájára, mint maguk nevezik a *szúfi* iskolára hárult, midőn tanai ősforrásául a koránt kellett lefoglalnia. Csak oly módon, csak azon feltétel mellett foglalhat a szúfiság helyet az iszlám körében, ha képes magát koránszerűnek bizonyítani, ha tanítását magából a szent könyvből bírja kimutatni. Pedig alig képzelhető két világnézet, mely ridegebb ellentétben állana egymáshoz, mint a korán és a szúfizmus. Amott az istenfogalom legtranscendensebb alakítása; emitt a pantheismus az újplatonī emanatio-tanon, mely egyik forrása a szúfizmusnak, messze túlmenő visszautasítása minden dualistikus világfelfogásnak. Csak egy valódi létezést ismer, ezt az istenségbe helyezi; a jelenségek nem bírnak való létezással, hacsak nem annyiban, hogy tükrözői, részesei az egyedüli valóságnak. *Vahdāniyyat al-rudsūd* «a létezés egyetlensége», e műszóval jelzik azt a minden közvetítést kizáró monismust, mely szétágazó rendszerárnyalataik közös vonását teszi. Ez egyedüli létezésbe merülni, benne megemmi-sülni és vele egygyé válva, az egyéni létezést kioltani: ez a szúfiember gyakorlati feladata, ha ugyan a gyakorlat szót az ilyen túlspeculativ törekvésekre alkalmazhatjuk. Most kilencz éve (1903) a maihoz hasonló alkalommal szóltam róla, hogy e világnézet nem keletkezett függetlenül a buddhismus nirvana-eszméjétől.\* Könnyen érthető, hogy a szúfizmus értelmében az istenségbe merült embernek, kinek földi létezése merő látszat, némelyek szerint egyenesen bűnös, semmiesetre pedig valóságnak nem nevezhető állapot, nem szólhat semmiféle törvény. Lehet-e társadalmi törvényeket szabni a nem létező számára? Az iszlám-vallás teljes positiv tartalma ily módon buborékká válik, melynek valamelyes értékét csak azzal, a rendszerrel alapjában-ellentétes elmélet segítségével bírják megmenteni, hogy a törvény (sarī'a) rendeltetését mint pædagogiai fokozatot becsülik, mely

\* *A buddhismus hatása az iszlámra*, Körösi-Csoma-előadások, 2. sz.



végző céljául a fátyoloszatlan igazság megismeréséhez (ma'rifa, hakika) vezet. Minthogy az utóbbi fokon nincsen értelme a törvénynek, ez az elméleti kibuvó merő sophismánál nem egyéb. Addig a tanításig jutnak el, hogy «ha az ember az isten szeretetének fokát elérte, se parancs, se tilalom alá nem tartozik; minden meg van neki engedve».\* S aztán hová lesz még az iszlámnak egyrészt reményt ébresztő, másrészt félelmet gerjesztő eschatologiai apparátusa! Ha az egyéniség kioltása, megsemmisülése az egyedüli igaz cél, mely felé az embernek, tehát a muszlimnak is törekvése szegezve van: mi értelme van a túlvilági életnek, paradicsomnak, pokolnak, melyek örömeit és kínjait éppen a korán a legrealistikusabb vonásokkal rajzolta meg? Ennek ellenében ők tényleg a *mindkét létezésből* való szabadulást (üresedést, altakhallī min al-kaunejn), tehát a földi és a túlvilági élet hiúságát tanítják.\*\*

E kérdések csak egyes részleteit tárják elé azon antinomiáknak, melyek okvetlenül felmerülnek, ha a szűfiságnak az iszlám körében helyet akarunk szorítani. Mert a szűfi világnézet az iszlámnak kerek megtagadása, visszautasítása. A szigorú orthodoxia a szűfizmust, vallói asketikus, a világiakról lemondó szent életmódjának daczára, eretnekségnek ítélte. Ők maguk pedig legalább a külső színre, az ő tanait mondják az iszlám valódi fogalma teljes érvényesülésének.

Ezt pedig csak oly alapon állíthatják, hogy világfelfogásukat beleviszik a koránba és a hagyományos hadithekbe. Ily törekvések hozták létre a tendentiosus koránmagyarázásnak ezt a harmadik csoportját: a *szűfi exegesis*t. Némelykor e törekvés érvényesítése nem járt sok nehézséggel. A korán némely mondatát lehetett erőszakosság nélkül is a szűfi tanokra alkalmazni. Ha pl. összefüggésétől elkülönítve, a muszlimoktól unos-untalan hangoztatott ezen koránmondatot (2, 151): «Valóban mi istené vagyunk és mi ő hozzá térünk vissza», az ő elméletükre alkalmazva, úgy magyarázzák, hogy az egyéni lét megsemmisülése és az istenség lényébe való elmerülés — ezt jelentené a «vissza-

\* L. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Islam*, (Lipce, 1899) 15. l.

\*\* Kusejri, *Riszála* (Kairo, 1309) 30. l. 5. sor alulról.

térés» — tekintendő az igazi létezésnek: e magyarázatot a korán értelme egy aránylag enyhe elhajlításának tekinthetjük. Vagy ha a 102. szúrában a földi javak ellenében a «bizonyosság tudása» (ilm al-jakīn) és a «bizonyosság igaz valósága» (ajr al-jakīn) van az egyedüli való értéknek feltüntetve, a szűfik ez utóbbi kitételeket annál könnyebben vonatkoztathatják az intuitio által elérendő tudásra, mert a rendszerükben használt e műszavakat a korán e fejezetéből kölcsönözték.

De ők a koránmagyarázást e téren egyébként is teljesen új ösvényekre vezették. Nemcsak gondolati részét helyezték rendszerük szolgálatába, hanem elbeszéléseit is. Nem igen hihették, hogy az isten szavának célja lehetne, hogy a hívőket mindenféle egyéni értékű történetekkel, néhol még mint pl. a XII. szúrában, József és az egyiptomi fejedelemasszony szerelme históriájával tartsa. József, meg a testvérei, meg a fejedelemasszony, meg az udvari hölgyek, kik az ifjú láttára bámulatukban kezűket véresre metszik, Jákob, a gyászoló atya, sőt még a farkas vérébe áztatott felsőruha is csupa mystikus fogalmak jelképezői; az egész történet magasabbrendű symbolikus tanítás. Ha a 2. szúra 262. versében isten a halottak feltámasztásának lehetőségét azzal mutatja Ábrahámnak, hogy négy madarat szét-daraboltat vele, a darabokat meg külön-külön egy-egy hegy csúcsára helyezteteli. aztán pedig Ábrahám hívására ismét mint élő madarak jelennek meg: úgy ennek azt az értelmet adják, hogy ez elbeszélésben az elhalt szívekről van szó. A négy madár a négy anyagi elem jelképe; a korán e történettel arra tanít, hogy az igazi életet csakis a testtől való elválással érhetjük el.

Ha Mózes azt a rendeletet veszi istentől, hogy «két sarúdat húzzad le, ime te a szentelt völgyben vagy» (20, 12), a két sarú alatt (a duálisra súlyt helyezve) a két létezési fokot (földit és túlvilágít) kell érteni; a léleknek mindkettőtől el kell válnia, hogy az istennel való egyesülésig eljusson.

Egy másik helyen (2, 172) egy erényes emberről azt mondja a korán, hogy «vagyonából oszt a rokonoknak, az árváknak, a szegényeknek és a vándorlóknak». Még ezt a morális tanítást sem hagyja békén a mystikus magyarázó. A szószerinti értelemnél valószínűbbnek tartja, hogy a *vagyon* alatt a *tudást* értjük, mely a szívnek (léleknek) vagyona... a *rokonok* meg a

szellemi tehetségek, melyek a lélekkel rokonságot tartanak; az *árvák* az *animális lélek* tulajdonságai, mivel, akár árvagyerekek, a szellem világosságától, az igazi atyától, el vannak hagyatva; a (földhöz ragadt) a *szegények* meg az *anyagi* erők, melyek csak a test jóléte mellett *nyugosznak* meg (ezt csak az érti, a ki észreveszi, hogy a földhöz ragadt szegényt jelölő főnév *miszkín*, ez igéből származik, hogy *szakana*, a. m. nyugodni); a *vándorlók* pedig az igazságot keresők, annak útján vándorlók, (ezeket a szúfi-nyelv *szálikún*, azaz utasoknak nevezi). Ha a lélek jól lakott tudással és tiszta ismeretekkel és szabaddá tette magát animális részének rossz hatásaitól, az anyagi világ rabszolgaságába került vándorlóknak is juttat javaiból; felszabadítja őket az anyagiasság rabszolgaságából. Ez volna a korán játékonyságot parancsoló versének mélyebb értelme.

Hát még a koránnak úgynevezett *világosság*-verse «áját al-núr» (24, 35): «Alláh az egeknek és a földnek a világossága. Fénye olyan mint egy fülké(é), melyben lámpa van; a lámpa üvegben van; és az üveg olyan mint egy tündöklő csillag. Áldott fáról gyűjtják meg, olajfáról, sem keletről, sem nyugatról valóról; melynek olaja fénylik, még ha tűz nem is érinti: fény fény fölött; Alláh az ő világosságához vezeti a kit akar és Alláh hasonlatokat alkot az emberek számára és Alláh minden dolgot tud». Az eféle vers mintegy önmagától kínálkozott a mystikus értelmezésre, melynek a szúfik ez esetben kötet számra tettek eleget.

Ily allegorikus értelmezést alkalmaztak a korán és a muhammedán hagyomány eschatologikus elemeire is. Paradicsom és pokol nem léteznek számukra a hagyományos szó szerinti értelemben. Amaz az istenhez való közelséget, emez a tőle való elidegenedést jelképezi. A sátán alatt a dolgok lényegétől való eltávolodást értik.\* A *szirát*-hid nem egyéb mint az Aristoteles etnikájának középútja (μεσότης), melyen járva az igazak a mennyországba jutnak, míg a rajta meg nem állapodó igaztalanok nyilsebességgel hullanak róla a pokolba stb.

Hasonló módon hajlítják el szó szerinti értelmüktől a törvények jelentését is. Mindenütt a maguk rendszerének megfelelő eszméket keresnek és találnak.

\* Schreiner e. h. 59. l.

Míg a mu'tazilita irányzatos magyarázás a maga metaphoráival a koránt a *rhetorika* szempontja alá helyezi, addig a szűfismust a symbolismus és az *allegoria* szempontja vezérli. Látnivaló, hogy e módszerükkel nem úttörők. Philo örökebe léptek vele, ki, igaz hogy némiképen a stoikusoktól megelőzve, az Ótestamentom terén az allegorikus írásmagyarázás atyja, ki-nek hatása a neoplatonikus és gnosztikus írásmagyarázókon keresztül 8—9 évszázad múlva az iszlám szűfiskoláiban is érvényre jut. Valamint a gnosztikusok az írás szószerinti, mint ők mondják: a testi, látszólagos értelme mögött (τὸ σαματικόν, τὸ φαινόμενον) a szellemi (τὸ πνευματικόν) értelmet keresik,\* úgy a szűfi-exegesis is az írás, *zāhir*, külsőleg látható értelme ellenébe helyezik a *bā'in*-t, a belső, rejtett, esoterikus értelmet, mely az előbbinek leple alatt nyilatkozik, mint annak egyedüli valósága, mint az *idea* a lényeg nélkül szükölködő jelenségek mögött.

Az irányzatos magyarázók e csoportja is nem ritkán csak mesterkélt módon képes eszméit az alapul vett szövegbe beleerőszakolni. Mutatóul egy jellemző példát, bár az egyszer nem a koránból, hanem a traditio-irodalomból valót. Valaki kérdést intéz Muhammedhez, hogy mit kell érteni *iszlám*, mit *imān* (hit), mit *ihšzān* (helyes cselekvés) alatt? Az utóbbit így definiálja a próféta, «hogy Alláht féljed mintha látnád őt, habár nem látod őt». Szórol-szóra fordítva, e világos értelmű mondás második része így hangzik: «és ha nem voltál látod őt» (fain kunta lā tarāhu). Már most a mi szűfi emberünk e négy arab szót így válaszja el: *fa-in kunta lū | tarāhu*, a mi által ily értelmet hoz ki (szószerint): «és ha lész *nem* | akkor látod őt», azaz ha eléred az egyéni létezés megsemmisülését, a *faná*-t, csak akkor ismered meg istent.\*\* Ily exegetikus erőszak segítségével helyezi a magyarázó Muhammed egyszerű és félre nem érthető tanítását a szűfi-féle *nirvana*-elmélet szolgálatába.

Az allegorikus magyarázatok nemcsak a szoros értelemben vett szűfi körökben jártak. Eredetük tulajdonképeni talaja, mint az előbbiekből is sejthetjük, a neoplatonikus elmélkedés, mely a szűfizmusnak is döntő irányítója volt. A muszlim uplatonikusok

\* V. ö. Reitzenstein, *Hellenische Mysterienreligionen*, 146. l.

\*\* Szubki, *Tabaḥḥūt al-Sāfi'ijja*. I. köt. 56. l.

közt született meg az iszlám okmányainak allegorikus értelmezése és alkalmazása. E körben mint legkövetkezetesebb elvszerű képviselői az *Őszinte testvérek* (ikhvân al-szafâ) néven ismertes vallásphilosophiai szövetség magaslik ki, az Eufrates déli folyásán fekvő Baszrá városából a X. században kiindult szellemi mozgalom, melynek törekvéseit és céljait ez elmélkedők máig is fenmaradt irodalmi hagyatékából alaposan ismerhetjük meg. Az *Őszinte Testvérek* értekezéseiben az allegorikus korán- és hagyománymagyarázat kibontakozását szemlélhetjük. Szándékom e szempontból külön tanulmány tárgyává tenni, melyre annál is inkább rászolgált, minthogy e mozgalom hatása nem pusztán elméleti okoskodásaiban volt elszigetelve, hanem az iszlám nagy politikai mozgalmaiban is érvényesült. Az iszmâ-ilita mozgalom, mely a *karmáthok* felforgató forradalmával, majd a *fâtimidák* államalkotásával az iszlám egységét létezése alapjaiban ingatta meg, szoros kapcsolatban van az *Őszinte Testvérek* elmélkedéseivel.\* E forradalmi mozgalmak vezérei is a korán és a törvények *belső* értelmezését tűzték zászlójukra és használták fel a hagyományos iszlám-hatalom elleni harcokban.

Nem ily harcziás lármával, sőt csupán elvont szemlélődés közt veti meg lábát az allegorikus koránmagyarázat a szent életű szúfik csendes czelláiban is. Az újplatonismusból kiinduló vallásfelfogás elválaszthatatlan kísérőjévé vált.

Az iszlám körében való térfoglalása óta nagyon gazdag irodalmat mutat fel. Tulajdonképpen minden szúfi-munkában, a mennyiben szerzője a fejtegetett eszméknek iszlámszerűségére okvetlen súlyt helyez, nagy keletje van az irányzatos koránmagyarázat e módjának. Az egész koránra rendszeresen terjedő tafszir-munkákat a szúfiság köréből a hidsra IV. százada óta ismerünk. Ezeknek szerzői közt a legnagyobb jelentőségre és elterjedésre tett szert az iszlámban nagyhirű theosoph író munkája, ki a szúfizmus fejlődésének úgyszólván tetőpontját jelzi. *Muhjî al-dîn ibn 'Arabî*nak hívják e Murciából, az arab Spanyolországból származó rajongót (szül. 560, 1165; megh.

\* Lásd értekezésemet: *Die Benennung der Ichvân al-Safâ* a „Der Islam“ cz. folyóirat I. kötetben.

638/1240), ki 35 éves korában elhagyta szülőföldjét és Arábiában, Szyriában és Kisázsziában, Marokkó országában sok éven át barangolván, végre Damaszkusban telepedett meg, hol a Szálihijsza külvárosban, a Kāsziyün hegy tövében sirja mai napig az ájtatos zarándoklóknak gyűlöhelyéül szolgál. Utazásaiban mindenfelé a mystikus életre áhitozók nagy seregét tanította az aszketikus életgyakorlatra és a szúfi világfeltölgásra, melyben iskolát alkotott. Hívei szent embernek tartották, az utókor csudás elbeszélésekkel tölti ki e férőü életrajzát, kit a rajongó tisztelet a szúfi tökéletesség legmagasabb fokára emelt fel. De nagy számmal akadtak a kortársak közt, sőt még az utókorban is, ellenségei, kik tanait hitetlenségnek vagy legalább is eretnekiségnek bélyegzik. Szósz szerint «a pártok kegyétől és szenvedélyétől megzavarva lebeg jellemképe a történelemben». Tanait nagyszámú munkákban adta elő, melyeknek homályossága sok dolgot adott a magyarázóknak. E munkák egyikét («*a vágyakozások olmcása*») csak nemrég adta ki angol fordítással Reynold A. Nicholson, a szúfizmus legalaposabb ismerője.<sup>1</sup> Körölbélöl 140, részint költői, részint prózában irt munkájának címét ismerjük, melyek közt bárom a legfontosabb: «*A mekkai kinyilatkoztatások*» (al-Futühät al-Mekkijja), Ibn 'Arabi mystikus rendszerének encyklopédiája 560 fejezetben. Azzal vezet be, hogy e könyv tartalmát nem maga eszelte ki, hanem Mekkában a szent ház körül végezett körmenete alkalmával az inspiratio anyaga sugalmazta.<sup>2</sup> Aztán van egy munkája, «*a bölcseségek gyűrkövei*» (Fuszűsz al-ħikam); ebben Ádamtól Muhammedig 27 prófétát mutat be és egy-egy fejezetben e próféták életével kapcsolatosan fejti ki ábrándos elméleteit.<sup>3</sup> E könyvet azzal az igénynyel vezet be, hogy 627/1230-ban, tehát a szerző hatvanöt éves kora felé Damaszkusban egy álomlátásban maga a próféta nyilvánította ki neki. «Kezében egy könyvet tartott és így szölt: Ennek a könyvnek a neve «*fuszűsz al-ħikam*»; fogadd el és menj vele az emberek közé és tanítsd rá öket». Sokszor szöl inspiratióiról; a prófétákkal szünetlenül közvetlen érintkezésben

<sup>1</sup> *Terđjumn al-ashuäg, a collection of Mystical Odes* (London, 1911).

<sup>2</sup> Kiadva Büläkbän, 1274/1857.

<sup>3</sup> Nyomtatva Büläkbän török komentárral 1252/1836.

áll; sőt magával az istennel is hosszabb beszélgetést folytatott, melyet a «Mekkai kinyilatkoztatásokban» szószerint közöl. Még írásbeli izenetekről is szól, melyeket az égből kapott legyen; ily túlvilági levelezésnek külső alakját körülményesen le is írja.\* Nem csuda, ha e halluczináló embert sokan csalónak vagy eretneknek tekintették; míg mások csudatevő szentet tiszteltek benne.

Tárgyunkra harmadik nagy munkája tartozik, rendszeres koránmagyarázó könyve, melynek 1283/1866-ban Bülákban legelőször jelent meg két kötetes nyomtatott kiadása; azóta is többször ismételték kinyomatását. E munkájában az imént jellemezett módszerrel a korán egész terjedelmére alkalmazza pantheistikus tanait, melyeket volt tanítványom, *Schreiner* Márton, tüzetesen ismertetett.\*\* A szúfi koránmagyarázat módját e munkából lehet legalaposabban megismerni. Mert Ibn 'Arabī nem szűnik meg tanainak a koránnal való egyezését nagy hangsúllyal hirdetni. A «Mekkai kinyilatkoztatások» bevezetésében is azt mondja: «Tudd meg, hogy minden, a mit előadásaimban és munkáimban mondok, a korán kincseslázából ered; mert megértésének és a belőle való okulásnak kulcsai nékem adatnak». Tanítványai és hivei az ő útjain járva, e módszert részint önálló munkákban, részint mesterük könyveihez írt magyarázatokban mind féktelenebb és ábrándosabb fejlesztéssel érvényesítik egészen napjainkig.

## V.

Az irányzatos koránmagyarázat e három csoportján kívül az újkori muszlim Kelet kulturviszonyainak szempontjából egy negyedik irányzat kelti fel figyelmünket. Ezt legjobban a *modernista koránmagyarázásnak* nevezhetjük.

Az a hatás, melyet az európai kultúreszmékkal és intézményekkel való közvetlen érintkezés, különösen oly területeken

\* L. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig, 1868) 103. l.

\*\* *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam.* 53–61. l.

gyakorol, melyek valamely nyugati hatalom fenhatósága alá kerültek, a gondolkodó muszlimok lelkében annak szükségét ébresztette, hogy vallásos hagyományuk életképességét viszonyban a reájuk ható nyugati műveltséggel igazolják, hogy az iszlámnak oly felfogását fejlesszák, mely e vallásnak a modern műveltséggel való társulása lehetetlenségéről és a szellemi és társadalmi fejlődésre való képtelenségéről elterjedt nézetet megcáfolja. A jól felfogott iszlám nem akadály a kultúrának: ez a mozgalom képviselőinek jelszava. A vallás hagyományos és kötelező okmányai, elsősorban a korán ily iránynak megfelelő apologetikus értelmezésén fordult meg a tétel sorsa. Különösen az angol kulturélettel érintkező muszlim Indiában nyit meg legelőször az alkalom e törekvés érvényesítésére, mely buzgó vezetők tanítása mellett mindinkább bővülő területekre terjed és egy gazdag irodalomban, tanító és társadalmi intézményekben nyer kifejezést.

Ez irodalmi érvényesülés mozzanatai közt, melyeket egybeült jellemeztem,\* jelen kísérletem körébe csakis a modernista felfogásnak a koránmagyarázatra való alkalmazása tartozik. Számos apróbb monographikus értekezésen kívül, melyeknek az a célja, hogy az iszlámnak a kulturélettel ellentétben állóknak tekintett intézményeit vagy apologetikus értelemben magyarázzák, vagy pedig szokott hagyományos értelmükkel ellenkező irányba tereljék, tanaiknak megfelelő rendszeres koránmagyarázó irodalmat is teremtettek. E mozgalom egyik tudós megindítója eszméit egy urdu fordítástól — a korán fordítása szintén már modern újítás — kísért nagy tafszir-munkában testesítette meg, melyet ugyancsak urdu nyelven szerkesztett. A kezeim közt levő hat kötet (Aligarh 1299/1882—1309/1892) csak a XVII. százráig terjed; a folytatásokat nem kísérhettem figyelemmel. E nagy munka csak egyik részét teszi egy nagyobb gyűjteménynek, mely az ind modernista mozgalom nagy vezéremberének, *Szejjid Ahmed khán Bahádur* összegyűjtött dolgozatait (Taszanif Ahmadija) foglalja magában. E munkákban, melyeket egy hasonló célú folyóirat kísért (*«Mohammedan Social Reformer»*),\*\* főképpen az iszlám szem-

\* *Vorlesungen über den Islam* 312—313. 1.

\*\* Keleti czíme: *Tahdib al-akhlāk* («a tulajdonságok finomítása»); első



pontjából vannak kifejtve azok a haladó gondolatok, melyeknek terjesztése az iskola célját alkotja. A vallásháború (dsihíd) kötelességének változott felfogása, kapcsolatban a muszlimnak a másvallásúakhoz való viszonyával; a házassági intézmény és általában a nők állása; az asszonyok elfátyolozásának eltörlése; a nevelés kérdései; a gazdasági élettel kapcsolatos korántörvények magyarázása a haladó társadalmi igények szempontjából stb.\*

Későbbi időben, függetlenül az indiai mozgalomtól, Egyiptomban jelentkezik a modernista iszlámirány. Amott a nyugati kultúrellettel teljesen azonosuló muszlimok állnak a mozgalom élén, kik a tulajdonképeni egyházi életen kívül állva leginkább az angol államszolgálat körében tölték be hivatásukat. Esméiket apologetikus célzattal az európai közönség számára elég ügyesen angol nyelven is előadják. Egyiptomban az iszlám theológiájának művelői karolják fel ugyanazokat a célokat. Iskolát alkotott e téren az egyiptomi muhammedánság néhány év előtt meghalt nagymuftija, *Sejkh Muhammed 'Abduh*, az ismert Szejjid Dsemál al-dín Afgháni\*\* tanítványa, ki, mielőtt az egyiptomi iszlám legfőbb vallási méltóságát foglalta el, sokat fordult meg Európában, hosszú ideig volt Párisban, hol az angolok ellen hazájában folytatott izgatások miatt mesterével együtt száműzetésben élt. Ismét Egyiptomban megtelepedvén, az iszlám theológiájának eszközeivel tanította vallásának kulturképességét számos tanítványának, kik leginkább az Azhar-mecset, a régi iszlámtudomány e bástyájából csoportosultak köréje. Esméit, az ő előadásai nyomán, sűrűen tették közzé tanítványai és egyéb hívei.

Teljesen az igazhitű iszlám álláspontjára helyezkedve követelik a vallás megtisztítását minden babonás járuléktól, melyről theologiai eszközökkel azt mutatják ki, hogy nem egyéb az igazi vallást meghamisító és megrontó fattyuhajtásnál. A ha-

évfolyama 1312/1899-ben indult meg ugyancsak Aligarhban Szejjid Ahmed szerkesztésében.

\* Ez irány irodalmának legújabb, az újkori iszlám mozgalmainak megismerésére fölőtte fontos termékét birjuk Szaláh al-dín Khuda Bukhs indiai jogtanár művében *Essays Indian and Islamic* (London, 1912).

\*\* Róla lásd E. G. Browne művét *The Persian Revolution 1905—1909* (London, 1910) és cikkemet az Iszlám encyklopédiájában, s. v. *Dsemál*.

gyomány dolgában teljes kritikai szabadságot vesznek igénybe. Az élet köznapi szokásait kizárják a vallás illetékességének köréből.

Leghatározottabban pedig az ellen a felfogás ellen emelnek óvást, mely szerint az iszlámviszonyok fejlődése évszázadok óta örökre le volna zárva és hogy a jelen nemzedék kötelessége, hogy önálló ítélet nélkül az elődök taposott nyomaiban járjon (*taklid*).

Ez iskola irodalmi gyűjtőpontja egy 1898 óta mai napig is megjelenő folyóirat: *al-Manár* (a világító torony), mely nemcsak az iszlám apologiáját műveli, hanem a másvallású theológusok, különösen a missionáriusok tamadásait éles kritikával viszonozza. Ugyane körben pendült meg az iszlám világkongresszusának gondolata azzal a céllal, hogy egyrészt az iszlámot felekezetekre osztó különbségek helyébe annak egységessége lépjen, másrészt hogy a vallásnak a modern kulturélethez való viszonya illeltek kifejezésre jusson.

E folyóiratban jelentek meg Muhammed 'Abduh és iskola-jának koránmagyarázó kísérletei is ugyanazzal a célzattal, mely az anglo-indiai apologetikusok exegesisét hatja át; ugyanis annak kimutatása, hogy a helyesen magyarázott korán nem akadályozza a haladást, az újkor társadalmi eszméinek befogadását, iszlámizálását. Ily magyarázó iránynyal a házassági intézmény monogamikus alakulását is a korán szövegéből következtetik, ugyanabból különben, mely a hagyományos magyarázás értelmében a többnejűségnek szolgált igazoló okmányul. Ez egy példa elég erős világot vet e törekvések szellemére.

A tafsír-kísérleteket, melyeknek nagy része az Azhar-mecset oszlopai közt hangzott el, később egy teljes koránmagyarázó munkában foglalták össze, melynek ez idő szerint az iszlámvilág legszélesebb köreiben nagy népszerűsége van s melyet, úgy látszik, ez iszlám vallásfelfogása fejlődésének legújabb útjelzőjeként tekintenek.

Ezek volnának a koránmagyarázó irodalom irányzatos csoportjai az irodalom kezdeteitől napjainkig.



Felelős kiadó: az MTA Könyvtárának főigazgatója  
Alak: B/5 — Terjedelem: 93.2 A/5 ív  
Megjelenés: 1995 — Példányszám: 400  
Nyomta az Argumentum Kiadó nyomdaüzeme  
Felelős vezető: Roznai Zoltán

## Budapest Oriental Reprints

(A Kőrösi Csoma Társaság és az MTA Könyvtára közös kiadása)

Sorozatszerkesztő: Schütz Ödön és Apor Éva

- A 1.        *Ligeti Lajos: A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van. 1. köt. Bp. 1977. 430 p.*
- A 2.        *Ligeti Lajos: A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van. 2. köt. Bp. 1979. 480 p.*
- A 3.        *Czeglédy Károly: Magyar őstörténeti tanulmányok. Bp. 1985. 365 p.*
- A 4.        *Németh Gyula: Törökök és magyarok. 1. köt. 1990. 536 p.*
- A 5.        *Németh Gyula: Törökök és magyarok. 2. köt. 1990. 312 p.*
- A 6.        *Fekete Lajos: A hódoltság török levéltári forrásai nyomában. Bp. 1993. 487 p.*
  
- B 1.        *Codex Cumanicus. Ed. by Géza Kuun. With the prolegomena to the Codex Cumanicus by Louis Ligeti. Bp. 1981. 54, CXXXIV, 395 p.*
- B 2.        *Stein, Aurel: Old routes of Western Iran. Bp. 1994. 432 p. XXXI t. (Az 1941. évi londoni kiadás reprintje)*

### **Az MTA Könyvtárának kiadványaiból:**

A Scheiber-könyvtár katalógusa — Catalogue of the Scheiber Library.

Szerk. Apor Éva.

Bp. 1992. MTAK. 450 p.

(Keleti Tanulmányok — Oriental Studies. 9.)

Ára: 500,- Ft

Csapodi Csaba — Csapodiné Gárdonyi Klára: Bibliotheca hungarica.

Kódexek és nyomtatott könyvek Magyarországon 1526 előtt. II.

Fönnmaradt kötetek: 2. K–Z.

Bp. 1993. MTAK. 448 p.

(MTA Könyvtárának Közleményei. 31(106).)

Ára: 500,- Ft

Gergye László: Kazinczy Ferenc kéziratos hagyatéka.

Bp. 1993. MTAK. 159 p.

(MTA Könyvtára Kézirattárának Katalógusai. 21.)

Ára: 200,- Ft

Fekete Lajos: A hódoltság török levéltári forrásai nyomában.

Bp. 1993. MTAK. 487 p.

(Budapest Oriental Reprints. Ser. A 6.)

Ára: 500,- Ft

Kónya Sándor: „...Magyar Akadémia állíttassék fel...”

Akadémiai törvények, alapszabályok, ügyrendek 1827–1990.

Bp. 1994. 513 p.

(MTA Könyvtárának Közleményei. 32(107).)

Ára: 500,- Ft

Stein, Aurel: Old routes of Western Iran.

Bp. 1994. MTAK. 432 p. XXXI t.

(Budapest Oriental Reprints. Ser. B 2.)

Ára: 1.000,- Ft

Csapodi Csaba — Csapodiné Gárdonyi Klára: Ariadne. A középkori magyarországi irodalom kéziratainak lelőhelykatalógusa.

Bp. 1995. MTAK. 140 p.

(MTA Könyvtárának Közleményei. 34 (109).)

Ára: 460,- Ft

### **A kiadványok kaphatók:**

**MTA Könyvtára**

**Bp. V. Arany János u. 1.**

**Magiszter Akadémiai Könyvesbolt**

**Bp. V. Városház u. 1.**

**Studium Akadémiai Könyvesbolt**

**Bp. V. Váci u. 22.**





**I-II. kötet ára: 2000 Ft (ÁFÁ-val)**